كشف الإلباس عن حقائق الأساس لعقائد الأكياس

تولا جمعه مولانا السيد المقام علم الأعلام تاج السادة

الكرام فارس علماء الكلام الفقير إلى الملك المنان

أحمد بن محمد بن لقمان

رحمه الله رحمة الأبرار آمين

عن سيدنا محمد خاتم النبيين

وآله الطاهرين

آمين اللهم

آمين

آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان
من طين ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل له سمعا وبصرا وعقلا يهتدي به
الى مصالحه فتبارك الله احسن الخالقين واشهد ان لا اله
الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله بالهدى ودين الحق
الى الانس والجن اجمعين فصلاة الله وسلامه الاتمان الاكملان
عليه وعلى آله الائمة الهادين صلاة وسلاما دائمين متصلين
الى يوم الدين اما بعد فانه لما كان علم الكلام
اجل علوم الاسلام واخطرها وجوبا على كافة الانام اذ هو المعرفة
بالخالق المتفضل بالانعام وبيان توحيده وعدله وتنزيهه عن مشابهة
الاعراض والاجسام وكان الواجب على كل مكلف اتباع ما ترشد
اليه الحجج والبراهين وان لا يقلد فيه الرجال فقد يهوي به من يميل
للعمى والاهتداء انما استفيد منهما العترة الزكية والعصابة الناجية
الذين اذهب الله عنهم الرجس وخصهم بالتطهير ووفقهم لاصابة
الحق فلا عا لغونه بنقير ولا قطمير وكان كتاب الا
ساس لعقائد الاكياس الذي الفه مولانا الامام مجد الدين الال
وتاج العترة الكرام حامي العلم والاسلام والمعفي لرسوم الكفر
والاجرام صفوة العترة النبوية وشرف الاسرة العلوية المنصور
بالله الولي ابو محمد القسم بن محمد بن علي قدس
الله روحه في روضات الجنات وضاعف له لديه ما استنه من الحسنات
كتابا لم يسبق له الى مثال ولم ينسج له على منوال لما تضمنه من مذاهب
العترة الاطياب الموافقة لما قضى به صريح السنة ومحكم الكتاب

وكان الجهلة من الاصحاب قد عنوا بذلك الكتاب واعتمدوه دون سائر المؤلفات
لما احتوى عليه من حسن الصناعات وغرابة معنى الذي شرح بوضوح معانيه
وتحل مشكلات مبانيه احببت بعد استخارة الله تعالى سبحانه ان اعلق
عليه شرحا يكشف انشاء الله تعالى عن وجوه مسائله النقاب ويرفع عن
معانيه الحجاب طمعا مني في نيل الثواب وان لم اكن اهلا لذلك لقصوري
في هذا الباب ولكني امتثلت ما امر به الملك الجليل في محكم التنزيل احسنت
تقول الصيرفي في هذا الله لينفذ وشفقة من سعته (?) **فاقول وبالله
التوفيق** واياه اسأله الهداية الى اوضح الطريق قال الامام عليه السلام

بسم الله الرحمن الرحيم اي ابتدئ كتابي
هذا متبركا باسم الله ويدل على حسن البداية به باسم الله العقل والنقل
اما العقل فلانه لما كان تعالى منعما على عباده بجميع النعم التي اعظمها
واجلها نعمة العلم لشرفه والافتقار على التاليف وشكر منعم واجب
عقلا احسنت البداية باسمه تعالى اذ ان الشيء مما يجب له من الشكر اذ
ذكره باللسان شعبة من الشكر كما ستعرفه انشاء الله تعالى واما النقل
فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فبفعله تعالى وحكايته عن من
ارتضى فعله اما الفعل فلانك واضح احببت افتتح كل سورة من سور
القران غير براءة بذلك واما الحكاية فما حكاه تعالى عن نوح عليه السلام
في قوله اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها وعن سليمان عليه السلام في قوله
انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم واما السنة فاثار
كثيرة منها قوله صلعم وآله كل امر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله
فهو اجذم وقيل ابتر وقيل اقطع وقيل خداج والمعنى بذلك انه
منزوع البركة هذا من اقواله صلعم وآله ومن افعاله ما روي انه كان اذا
ابتدأ الوضوء سمى واذا ابتدأ الاكل سمى واذا ابتدأ الدخول والخروج سمى

وكان الجماعة من الاصحاب قد عنوا بذلك الكتاب واعتنوا به دون سائر المؤلفات

لما احتوى عليه من جميع الصناعات ورايته مفتقرا الى شرح يوضح معانيه

ويحل مشكلات مبانيه احببت بعد استخارة الله تعالى سبحانه ان اعلق

عليه شرحا يكشف انشاء الله تع عن وجوه مسائله النقاب ويرفع عن

معانيه الحجاب طمعا في نيل الثواب وان لم اكن اهلا لذلك الخوض

في هذا الباب ولكن امتثلت ما امر به الملك الجليل في [illegible] بل احببت

ان اكون من الصلاف في هذا الله لينفذ وسعة من سعته فاقول وبالله

التوفيق واياه اسأل الهداية الى اوضح الطريق قال الامام عليه السلم

بسم الله الرحمن الرحيم اي ابتدي كتابي

هذا متبركا باسم الله ويدل على حسن البداية باسم الله العقل والنقل

اما العقل فلانه لما كان تعالى منعما على عباده بجميع النعم التي اعظمها

واجلها تعلم العلم الشريف والاقتدار على التاليف وشكر المنعم واجب

عقلا استحسنت البداية باسمه تعالى اذ اقل الشي مما يجب له من الشكر اذ

ذكره باللسان شعبة من الشكر كما ستعرفه انشاء الله تعالى واما النقل

فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فبفعله تع وحكايته عن من

ارتضاه فعله اما الفعل فذلك واضح اذ حيث افتتح كل سورة من سور

القران غير براءة بذلك واما الحكاية فما حكاه تع عن نوح عليه السلام

في قوله اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها وعن سليمان في قوله

انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم واما السنة فاثار

كثيرة منها قوله صلى الله عليه وآله كل امر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله

فهو اجذم وقيل ابتر وقيل اقطع وقيل [illegible] والمعنى بذلك انه

ممنوع البركة اما من اقواله صلى الله عليه وآله واما من افعاله فما روي انه كان اذا

ابتدا الوضوء سمى واذا ابتدا الاكل سمى واذا ابتدا الدخول والخروج سمى

او السفر سهوا والواجب علينا الاقتدا والتاسي به صلى الله عليه وآله وسلم لقوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة واما الاجماع فلانه لا خلاف
بين العلما ان من الف بابا او صنف كتابا او كتب رسالة او قام خطيبا انه
يحسن منه ان يبتدئ باسم الله تعالى فان لم يفعل فهو معترض عليه والله
اعلم واما هو المراد بالبدا به باسمه تعالى في اول الامر المشروع به ان يبدأ به
قبل المشروع فيه باسم من اسمائه الحسنى ولكنه احسن البدا به ببسم
الله الرحمن الرحيم لموافقة الكتاب العزيز فمن اوجه البدا به بالبسملة
واما بيان الفاظها ومعانيها فسنبين ذلك في تفسير الكتاب ان شاء الله تعالى
الحمد لله اردف عليه السلام البسملة بالتحميد اقتدا بالكتاب المجيد
واخذا بما روي عنه صلى الله عليه وآله انه قال كل امر ذي بال لا يبدأ فيه
بحمد الله فهو اجذم فقصد الجمع بين الروايتين ليخرج عن العهدة بيقين
وتقديم البسملة على الحمد لله لا يخرجها عن البدا به بها اذ اتى بها قبل الشروع
في المقصود وذلك ابتدا قطعا وحقيقة الحمد الوصف بالجميل على الجميل الاختياري
على قصد التعظيم سوا تعلق بالفضائل اي صفات الكمال كما تقول
فلان كريم شجاع او غير ذلك ام بالفواضل كما تقول فلان يقري الضيوف
ويغيث الملهوف وقولنا على قصد التعظيم ليخرج الاتيان بما يشعر بالتعظيم
من غير قصده كالوصف بصفات الكمال على سبيل الاستهزا والسخرية او مع
تعاطي ما ينافي قصد التعظيم من افعال الجوارح لما يدل عليه ذلك لوصف من
التعظيم والله سيأتي الكلام عليه ان شاء الله واختيار تعلق الحمد
بهذا الاسم الشريف لانه اسم لذاته تعالى المتصفة بصفات الكمال
المستحقة لجميع المحامد لان ذاته تعالى هي المشهورة بالاتصاف بصفات
الكمال فما يكون اسما لها دالا عليها مخصوصا بها يدل على جميع
الصفات دون ما كان موضوعا لمفهوم كلي وان اختص في الاستعمال

فيهما كالرحمن واختيار الجملة الاسمية لتنصيص الدلالة على دوام الحمد واستمراره
في كل حين لأن الذي يدل على ذلك هو الجملة الاسمية لاستعمال الاسمية التي
خبرها المبتدأ فيها فعل يفيد التجدد فكيف يقول إن الحمد لله جملة
اسمية يفيد الدوام والخبر فيها محذوف وهو استقر أو ثبت لأنا نقول
إنه قد ذكر بعض المحققين أن الانتصاف فإن المفهوم من قولنا زيد في
الدار ثابت فيها أو مستقر لا ثبت واستقر وحسن حصل انتهى (قوله
برب فلق) الفلق الشق فالله تعالى فالق الحب والنوى أي شاقهما بالنبات
مع الشجر وقيل المراد الشق الذي في النواة والحبة (بإصباح العقول) الإصباح
اسم للصبح وهو في الأصل مصدر والعقول جمع عقل وسائر الكلام
فيها عن قرب إن شاء الله تعالى وتعليق الفلق بالإصباح مجاز في التعليق وهو
المجاز العقلي والمعنى يقول له فلق إصباح العقول فلق ظلمة إصباح العقول
إذ الظلمة هي التي تنفلق عن الصبح وتنشق عنه كي تظهر لأنه إذا انشق
الليل عن بياض النهار تبين استنباته وظهر والمراد بإصباح العقول نورها
الذي يهتدى به إلى مسالك الخير سماه إصباحا على طريق الاستعارة
المصرحة لأنه تشبيه نور العقل بالإصباح لمشاركته له في لازمه البين وهو الخلاص
به عن الخبط في الظلمات ثم أطلق عليه لفظ الصبح كما شبه الرجل الشجاع
بالأسد لمشاركته له في لازمه البين الذي هو الجراءة ويطلق عليه اسمه
فهو أي العقل عبارة عن الخبط في ظلمات الجهل كما أن نور الصبح
حسي للخلاص عن الخبط في المسالك والنجاة من خوف الوقوع في المهالك
وإضافة الإصباح إلى العقول قرينة الاستعارة كما يقول رأيت أسدا
الرجال ليس هو من باب الاستعارة بالكناية كما في أظفار المنية لظهور الفرق
بينهما للمتأمل والله أعلم وذكر الفلق ترشيح للاستعارة من ادهلجينا
قاله ... أحسنه أم ... قلت قد ذكر بعض المحققين

استقرن

وكما لم

خلاص

ان التوشيح يحتمل ان يكون حقيقة وان يكون مجازا (في قلوب اعلام البرية)
القلوب جمع قلب وهو المضغة المعروفة في الانسان وهي الفؤاد وهي محل
العقل كما يشا ان شا الله تعالى والاعلام جمع علم وهو هنا يحتمل المجاز
ان يكون بمعنى الشاهدة او بمعنى المنصوب في الطريق ليهتدى به او بمعنى الجبال
او الرايات فهو استعارة مصرحة فان كان بمعنى المنصوب فوجه التشبيه
الاهتدا وذلك لانه شبه ايمة الاسلام في هداية الخلق الى الحق
بالعلم المنصوب في الطريق المهتدى بها فاطلق عليهم اسمه وقرينة الاستعارة
اضافة اعلام الى البرية كما عرفت في اصباح العقول وان كان بمعنى الجبال
فوجه التشبيه اشتراك المشبه والمشبه به في نفاعة الخلق فان الجبال تشتمل
على منافع اهل الارض التي لولا الجبال لاختلط نظامهم وفسدت احوالهم
فالجبال اوتاد الارض تمنعها من الميدان وهي ايضا معادن المعادن وخزاين المياه
والعيون التي بها حيوة اهل الارض الى غير ذلك من منافعها فكذا الايمة الدين
من ظهر الى الامة يتزلون منزلة الاوتاد التي بها قيام امورهم وانتظام
امورهم على منهاج الحق والشرع وان كان الرايات فوجه التشبيه كون
كل منهما جامعا للمتفرق فالرايات للجيش والايمة للامة لانهم الجامعون للتفرق
بالايات البينات والحجج الواضحات وذكر القلوب تجريد لاستعارة الاصباح
للعقول لان القلوب يناسب العقول الذي استعير لها الاصباح لكونها
محلها والبرية الخليقة (فاشعلها سبحانه بمصابيح الانوار من الاشعال
الالهاب يقال اشعل النار اي الهبها وهو هنا مجاز عن زيادة الاضاءة التي
لازمة لاشتعال النار والهابها فقد عبر عليه عن اللازم بملزومه
وسبحانه اسم للمصدر اعني التسبيح وهو منتصب بفعل محذوف وفي
تقديره اسبح الله تعالى سبحان ثم نزل سبحانه منزلة الفعل فسد مسده
وهو هنا ظرف لغو ودلالة تعلق فايدته على [illegible] الضياء بما حظ ما كان من ذكر الفعل وعلى الفعل وهو اعتراض

[Right margin:] فان كان بمعنى الشاهدة وان كان بمعنى المنصوب او الجبال او الرايات ثم

واقع

واقع في موقعه والمصابيح جمع مصباح وهو السراج والانوار جمع نور وهو
ينفصل لظلمه واضافة مصابيح الى الانوار من باب اضافة الشيء المشبه
به الى المشبه والمعنى بانوار كالمصابيح في انتشار ضوئها وعموم الاهتداء بها
فهو من باب قوله (والريح تعبث بالغصون وقد جرى ذهب الاصيل
على لجين الماء) اي اصيل كالذهب على ماء كاللجين والمعنى انه تعالى
ونحو بعد ان فلق العقول في قلوب اعلام البرية امدها بانوار توفيقه تفضلا
منه عليهم لما استعملوا عقولهم فيما خلقت لاجله ولم يكابروها ولا ردوا ما اهتدوا
تفضلت به ثم وصف الانوار بقوله (الفاشعة سدول الحنادس عن نهج
معرفته) والفشع الكشف يقال فشعت الريح السحاب اي كشفته والسدول
جمع سدل بالضم والكسر وهو الستر والحنادس جمع حندس بكسر الحاء وهو
الظلمة والنهج الطريق الواضح وللخوض الباطل يعني ان تلك الانوار التي اشعلها
نور قلوب اعلام البرية كاشفة لظلم الجهالات المانعة عن سلوك الطريق
الواضح الموصل الى معرفة الله سبحانه وتعالى الى كيفية التي لا تحوم الشكوك
حولها ولا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها والطريق المذكور
هو النظر في المخلوقات والتفكر فيها على الوجه الصحيح الموصل الى النفس
كما ستعرفه فيما بعد ان شاء الله تعالى نبه على ظلم البدع والجهالات بها لسدة
حيلولتها عن الاهتداء الى الحق وتخطيها للتصاوير عن العبور عليه بالشيء
الكثيف الذي يتخذ منه الحجاب المانع عن رؤية ما حجبه واشتمل عليه بت
على طريق الاستعارة بالكناية فاثبت لها السدول قرينة الاستعارة
ثم رشح تلك الاستعارة بذكر الفشع فسلكته خواطر الافكار بنور من
اشراق شموس البديع من عجيب صنعته السلوك ظاهر والضمير في قوله
سلكته غائب الى النهج والخواطر جمع خاطر قيل وهو كلام خفي يخلقه الله تعالى
او يلقيه ملك في ناحية الصدر والافكار جمع فكر بالكسر وقد يفتح

ملع

قوله معنى الخاطر

ولما اعمل النظر في البين وقف بصحائف تحقيقه توجه النفس والتفاتها الى المعقول
اي ما حصل من صور تقتضي العقل لتحصيل امر مجهول كما ينظر في تغير العالم ليؤدينا الى
حدوثه ومعنى برق بعض سنا العقول الذي فلا نالها حاجة اي قصدت لها ما بي
قال الشاعر في وصف قلة الهمم تقوم شبابا وكهولا من الارض في
غد ودبا اظفارها اي تقصدتها الاشراف على الفرع التشوق بوجه شمس واللطيف
الغريب نحو اذ يكون مع المبدع وهو ما المخرج من الفهم بديعا اي مختار
بنوع حكمة خفية والتعجب معناه قريب من معنى البيت مع الغرب والضحك على الفا
نح والمراد بها هنا المصنوع والمعنى ان تلك العقول لما استنارت بانوار الهدى
والالهام وان تحت عنها طالب السلوك فالاشهاد مطر الاحكام المحركة المريدة
للوصول الى معرفة الله سبحانه وتعالى في طريق الوصول فسلك ذلك النهج
فاضت المصنوعات بمر الحكمة البالغة التي هي في وضوح الدلالة عليه جل وعلا
كالشمس المشرقة بالاضواء والانوار بحيث غلبت الافكار بالشخوص اليها من
الحكمة موضع الى موضع فاضت لعظمتها واظهارها ونيل مطالبها على طريق
الاستعارة التخييلية كما في قول الهذلي في قوله واذا المنية انشبت اظفارها
المنية بالسبع في اغتيال النفوس بالقهر من غير تفرقة بين نفاع وضرار فاثبت لها الا
ظفار واستعمال المخطوب في مجرد الملتبس من غير ترجح اعتبار مرسل من قبيل استعمال
المقيد في المطلق اذ معنى المخطوب في اللغة الخ ذكره في القاموس وهو مبني
ترشيح لذلك الاستعارة بذكرها للسلوك الذي هو من لوازم الشخوص
نحو اشهر ويتولد بها اتقيا توهم فتشبه دقائق المصنوعات وغرائبها في وضوح
الدلالة على منشئها وموجدها جل وعلا بالشموس الموضحة لما غيبه الظلمة
وتستره عن الابصار ثم اضاف المشبه به الى المشبه على طريق لجين الماء
والاشراق ترشيح للتشبيه ونبه بالاشراق مقصود الخواطر دون
قابلي الصنعة على ان خواطر الحكماء لم يتغير دقائق الصنعة لذاتها

واما

وانما وصفتها لما فيهما من وضوح الدلالة على البارئ سبحانه وتعالى والله اعلم (فوافتها)
اي خواطر الافكار وافت اي اتت شموسا لبديع من عجيب الصنعة ووصلت اليها
(ناطقة) اي دالة دلالة واضحة بينة لا بدلالة النطق الخفي الفصيح على
المراد (بلسان تطريزها الحكم) المتجلي بالاعلام بطريق الثوب تطريزا
اعلمه اي جعل فيه العلم والحكم المفرد من المتشابه (انه) اي البارئ سبحانه
وتعالى (المنشي) اي المحدث المفتطر (لها) اي لشموس لبديع من عجيب الصنعة
بتقدير قدرته والمتفرد بالترتيب والاحكام القدرة ضد العجز وحقيقتها
في اصطلاح اهل علم الكلام صفة يتمكن المتصف بها الفعل والترك يعني
ان خواطر الافكار لما سلكت ذلك النهج الذي فتشعبت عنه مصابيح الانوار
شبل ول ليجتادن حتى انارت لها فتمكنت من سلوكه فلما سلكت وافت
دقايق المصنوعات دالة اوضح دلالة لغيرها ودع سبحانه وتعالى فيهما من
العلامات الشاهدة باعترافهما بموجد لهما على ان البارئ تعالى وجده
هو مجددها ومخرجها من العدم بقدرته واحتبارا على تقدير اقتضته حكمته
تع وشبابي انضاح هذا الكلام والاحتجاج عليه وبيان كيفية دلالة
المخلوقات عليه تعالى وعلى انه اوجدها على ما تقتضيه الحكمة
لانها وجدت على سبيل الاتفاق عن قريب اثبتنا الله شيئه عليكم مخلوقاته
تعالى من دقيق الصنعة وعجيب الخلقة الدال على لطيف الحكمة بتعلم الثوب
الذي له صورة مخصوصة مخالفة لسائر اجزاء الثوب فيها من بيان تانق
وعناية اذ لا يقال الطراز في العرف الا لذلك على طريق الاستعارة
ووجه الشبه ان في كل واحد من الطراز ودقيق الصنعة تمييز عما هو فيه
ثم لعلمنا بالثوب المخالف وفي المخلوقات بما فيها من ترتيب الاحكام ثم شبه
هذا المنظر في وضوح دلالته على خالقه تع بانسان متكلم
له لسان فصيح يعبر به عما يريده على طريق الاستعارة بالكناية فطوى ذكر

الفصيح

حصيفه العوارد

٧ ما في ص

ذكره

المشبه به ونبه عليه بذكر بعض لوازمه وهو اللسان مضافا الى المشبه
وترشيح لهذه الاستعارة بقوله ناطقة والله اعلم (ش) اما (قوله) في عالم
من الحمد له والثنا عليه بما هو اهله فقد ذلك بالبلغا من خجلهم واسكته
بيننا وبينه تسليفنا عنه بنوع منه التي شرعها وبالبلغا ايضا لم ما هو واسطته
بيننا وبين تلك المواهب كما جزمه في التلويح البنا من اله الكرام وصحبه الا
علام فقال عاطفا على الحمد (و الصلوة) اي الدعا منا لم مستانف بالرحمة من الله
فان الصلوة هنا بمعنى الدعا ومن الله تع بمعنى الرحمة فقولنا اللهم
صل على محمد وعلى آل محمد معناه اعطهم رحمتك (و السلام) اي الامان من النار
والتسليم منها وجمع عليهم بين الصلوة والسلام امتثالا لقوله تع صلوا عليه
وسلموا تسليما حيث امرنا تع بهما معا فافراد احدهما عن الاخر غير مستحسن
لمخالفته الاية الكريمة والصلوة على النبي صلعم واله وسلم وقد يكون واجبه وذلك
في الصلوات الخمس وخطبتي الجمعة وقد يكون مسنونه وذلك في الليلة الغرا
واليوم الازهر اي ليلة الجمعة ويومها لقوله صلعم واله وسلم من صلى علي في الليلة
الغرا واليوم الازهر [illegible] ومن صلى علي في غيرهما [illegible] اوكما قال وقد يكون
مكروهة وذلك عند قضا الحاجة وعند الجماع وحيث يكره الكلام وقد تكون
محرمة وذلك حيث يؤدي الى ذمه صلى الله عليه واله وسلم وانتقاصه وحيث يحرم
الكلام كحال استماع الخطبة وقد تكون مندوبة وذلك فيما عدا ما ذكر (على
محمد) هو علم له صلعم صلى الله واله وسلم ومعناه لغة من يحمد كثيرا لكونها
منها اسم مفعول من حمد يحمد وفي تسميته صلعم واله بهذا الاسم الشريف الاخذ
لما آل اليه امره في الدنيا من حمده والثنا عليه الذي طبق الافاق بنشره واستمر
على مر الدهور بذكره وفي الاخرة من تخصيصه بالمقام المحمود والحوض المورود
والشفاعة والجود (النبي) صفة مدح لمحمد وهو في الاصل فعيل من النبا وهو
الخبر او من النبوة وهي الارتفاع فعلى الاول هو بمعنى الفاعل لكونه منبئا عن الله

يعني التصريح باسمه [illegible] الايماء الى هذه الصفات المحمودة ثم

تع

تعالى او بمعنى المفعول لكونه منه تعالى وعلى الثاني هو بمعنى المفعول لارتفاعه
صلى الله عليه وآله وسلم عن غيره المختار صفة اخرى لمحمد وهي كالاولى ومعنى المختار
والمصطفى واحد لتبليغ الرسالة التبليغ والانهاء والايصال والرسالة
اسم مصدر وهي هنا بمعنى المفعول اي لاختياره تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم من بين سائر البشر
واصطفاه ليبلغ عنه ما ارسل به من علوم الاديان وما اوحاه اليه من امر ونهي
ووعظ وزجر وبشارة وانذار الى الثقلين جميعا وهما الجن والانس سميا بذلك
لثقلهما الارض وهذا من خواصه صلى الله عليه وآله وسلم التي اختص بها دون سائر
الانبياء اعني القطع بالرسالة الى جميع الجن والانس وقد اجمع المسلمون على ذلك
وانه يجب على الجن طاعته كما يجب على الانس وسيأتي زيادة تحقيق لهذا في كتاب النبوة
ان شاء الله تعالى لا يستقيم اشكر لنعمته الا بتبليغه اطلب الشكر ضد الكفر والمراد
به هنا تعظيم المنعم بما يخوله من النعم من الذكر باللسان والاعتقاد بالجنان والعمل
بسائر الاركان لكونه منعما والنعمة يحتمل ان يكون بمعنى الانعام اي فعل المنعم
وقد يكون بمعنى المنعم به وهو المنفعة الحسنة الذي قصد بها صاحبها
وجه الاحسان الى الغير فعلى الاول ابلغ اذ الشكر على الانعام الذي هو
من صفات المنعم اتم من الشكر على نفس النعمة والمعنى انه تعالى ارسل رسوله صلى
الله عليه وآله وسلم الى من ذكر ليطلب منهم ما هو مقصوده تعالى من خلقهم ويبين لهم
ذلك وهو شكر نعمه عليهم التي لا تحصى وذلك بأداء ما كلفوا به والقيام بما
اريد منهم من الاتيان بالواجبات واجتناب المقبحات فيتوصلوا بذلك
الى التخلص عن اداء ما كلفوه وفي هذا ارشاد الى ان الواجبات الشرعية انما وجبت
لكونها شكرا له تعالى وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى (و) الصلاة والسلام
(على اخيه) اي اخي محمد النبي صلى الله عليه وآله وسلم (ووصيه) اي وصي محمد النبي المجتبى
(وباب مدينة علمه) هذه ثلاث صفات لامير المؤمنين وامام المتقين وسيد
المسلمين وقائد الغر المحجلين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه في الجنة مختصا بها دون

كالاولى

مختص بها دون سائر الناس

وصفه بها صلى الله عليه وآله وسلم واثبتها له وخصه بها وقد ذكرنا واحدة منها خبر
مرجلوق غريبة مشابهة لما تكتبه كتاب الامامة انشاء الله تع وهو يقتضي له
بالتعظيم والتجليل والتفضيل على غيره ما لا يخفى ووصفه النبي صلعم بها يستلزم كونها
يقتضي ثبوتها له من عند الله لانه لا ينطق به صلعم وآله وسلم فيما هو متنوع وحي من الله
بدليل قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله باب مدينة علمه
الظاهر ان الضمير المضاف اليه علم يعود الى النبي صلعم وآله وسلم كما في قوله واخيه ووصيه
وان المراد مدينة علم النبي صلعم وآله وسلم وذلك لانه شبه علم النبي صلعم وآله وسلم
في كثرته وتشعب فنونه المختلفة حتى اعطي علم الاولين والاخرين بالمحسوسات
المختلفة الكثيرة التي لا توجد الا مجتمعة الا في المدينة على طريق الاستعارة بالكناية
فاثبت له ما هو من لوازم تلك الاشياء وهو المدينة استعارة تخييلية واضافها
اليه كما اضيف [illegible] الاظفار الى المنية ثم رشح تلك الاستعارة
بذكر الباب الذي لابد للمدينة منه جزءا منها وطريقا الى الوصول لها والاضافة
في هذه المضافات لتعظيم شان المضاف فيه ولا يبعد كون الضمير في قوله علمه
عائدا الى الباري سبحانه ويكون مدينة العلم كناية عن النبي صلعم وآله وسلم ولهذا
شدة المناسبة لمعنى الحديث الذي اشار اليه بهذه القرينة اذ قد عبر
فيه عن نفسه صلعم وآله وسلم بانه مدينة العلم فهو نفس تلك المدينة ولا يحسن ارادة ذلك
مع جعل الضمير له صلعم وآله وسلم اذ لا يحسن لقولنا انا مدينة علم نفسي
كما لا يخفى فيكون المعنى انه عليه السلام باب النبي صلعم وآله وسلم الذي هو مدينة
علم الاوائل والاواخر على قياس التشبيه ويجعله نفس المدينة ويكون فيه ايضا
ايماء الى ما في بعض الروايات عنه صلعم وآله وسلم انه قال علي [illegible]
ووصيي ووارثي [illegible] ولبس في هذا الوجه الا تفريق الضمائر
ولا اشكال فيه مع وجود القرينة انتهى (المنزل) من النبي صلعم وآله وسلم (بمنزلة هرون
من موسى) والمنزل اما الله تع او النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو ايضا من عند الله تع

وهذه ايضا صفة رابعة وردت بها الاخبار بمنزلة وسياتي بيانه ان شاء الله
والمعنى ان الصفات التي يختص بها هرون من موسى عليهما السلام ثابتة لامير المومنين
كرم الله وجهه (الا صفة واحدة) من صفات هرون عليه السلام فانها غير ثابتة للوصي
كرم الله وجهه في الجنة وهي (النبوة) فانها غير ثابتة له عليه السلام لانه صلى الله عليه واله
وسلم خاتم الانبياء فليس بعده نبي لان النبوة كانت من صفات هرون عليه السلام فلذلك
استثناها الرسول صلى الله عليه واله وسلم في حديث المنزلة وهو قوله انت مني بمنزلة
هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذه الصفة ثابتة للوصي عليه السلام (عنه)
صلى الله عليه واله وسلم اي في حياته (وبعده) اي بعد وفاته فلا تختص ثبوتها له كرم
الله وجهه بوقت دون وقت اذ النبي صلى الله عليه واله وسلم اثبتها له على جهة
العموم وسياتي بيان هذا الحديث وكيفية دلالته على استخلافه للنبي
صلى الله عليه واله وسلم لعلي كرم الله وجهه في الجنة وانه الامام بعده
وقوله (في امته) اي امة النبي صلى الله عليه واله وسلم من صحبه وامته وهو متعلق
بقوله المنزل اي نزلت هذه المنزلة في امة النبي صلى الله عليه واله وسلم فيجب
له عليهم من التعظيم والتجليل ما يجب لهرون على امة موسى ومن جملة الواجب لهرون
ان يطاع فكذلك علي عليه السلام وليس ذلك الا لكونه اماما آمرا ناهيا لا ماموما
مامورا منهيا فان ذلك ينافي منزلة هرون منا فاتبينه والله اعلم
(و) الصلاة والسلام (على سيدة النساء) اي نساء العالمين وهذا كناية
عن فاطمة الزهرا البتول وكونها سيدة النساء قد وردت فيه احاديث كثيرة
اكثر من ان تحصى وستاتي اشارة الى طرف منها في كتاب الامامة عند بيان فضلها
عليها السلام (و) على (خامس اصحاب الكسا) **وهي ايضا فاطمة**
البتول كرم الله وجهها واصحاب الكسا هم النبي صلى الله عليه واله وسلم وعلي كرم
الله وجهه في الجنة والحسنان عليهما السلام هؤلاء الاربعة وخامستهم
فاطمة البتول عليها السلام واصل ذلك انه لما نزل قوله تعالى انما يريد الله ليذهب

عليها السلام ١٢
للوصي ١٣

عن الرجس الآية جمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم هؤلاء الأربعة وأدخلهم وهم في كساء
فدكي وقال اللهم هؤلاء عترتي أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا (و
المصطفى عليه السلام من صلب ولديهما) أعني ولدي علي وفاطمة عليهما السلام وهما الحسنان
عليهما السلام (المعصومين) بنص جميع المؤمنين لقوله صلى الله عليه وآله وسلم الحسن
والحسين سيدا شباب أهل الجنة يعني أهل الجنة كلهم المؤمنون ولولا قوله صلى
الله عليه وسلم إن هما خير منهما ومن الخبر أجمعت عليه العترة الكرام على صحته
وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قاما أو قعدا وأبوهما خير منهما لكانا سيدين بنص
تصار أبوهما كرم الله وجهه في الجنة لا خلاف الحديث سيدا هما فيكون على
ترتيب سيدا أهل الجنة (الإمامين) بنص جميع الأمة لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم
الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا ويحتمل أن يكون معناه دعيا إلى الإمامة
أم لم يدعيا فالإمامة ثابتة لهما من غير دعوة فليس الدعوة شرطا فيهما كما
هي شرط فيمن بعدهما من الأئمة من ذريتهما ويحتمل أن يكون كناية عن عموم ثبوت
الإمامة لهما في جميع الأحوال مثبتة لهما في كل حالة فقاما وقعدا في كل حالة فعود
والله أعلم (الشهيدين) بأبي الفضل بأسباب النجاة الظالمين بيد الكفرين معويه
ابن آكلة الأكباد وابنه يزيد الشقي زعيم الفساد في زمانهم
لعنهم الله الخ أما الحسن فشهادته بالسم من زوجته جعدة بنت الكندي بجعلها الله
تعالى وذلك أن معوية لعنه الله أرسل إليها أنها إن سمته [illegible] وتزوجها
ويزيد لعنهما الله [illegible] فمرض صلوات الله عليه أربعين يوما ومات فوفا
لها يزيد لعنه الله بالمال دون التزوج وكان مماته في أيام أبيه معوية لعنهما
الله الخ وأما الحسين فشهادته بالسيف قتل يوم الجمعة عاشوراء
وقصة مقتله مشهورة (و) الصلوة والسلام (على سائر الطيبين من عترته)
أي على جميع المنزهين عن الرذائل والأرجاس من نسله صلى الله عليه وآله وسلم
وهم ذرية الحسن والحسين عليهما السلام ويدل على أن المراد بالعترة كما ذكرنا

بكربلاء في أيام يزيد لعنه الله وكان قتله في يوم [illegible]

مما سلف من قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الكساء اللهم هؤلاء عترتي اهل بيتي
(و) الصلوة والسلام (على اتباعهم) اى اتباع من تقدم وهو النبي صلى الله عليه
وآله وسلم ومن ذكر بعده والاتباع جمع تبع نحو كتف واكتاف وهو المقتفي
للاثر (الراشدين) جمع راشد وهو المستقيم على طريق الحق مع تصلب
فيه فالمراد بمن ذكر من اقتفاء اثر محمد وآله المستقيم واستقام على ملازمة
نهجهم القويم ثم بين ذكره بقوله (من الصحابة) وهي في الاصل مصدر صحب
يقال صحبه صحبة وصحابة ثم اطلق على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
كما لجماعتهم والظاهر انه لم يقصد مدح جميعهم بل لما طابق على الصالح
منهم والصالح منهم كما ورد في بعض الاخبار انه لو تابعوهم من اصحابي يوم
القيمة فيذهب بهم ذات الشمال فاقول اصحابي اصحابي فيقال انك لا تدري
ما احدثوا بعدك **ما قول بعض الاصحاب المتشرعين** والصحابي
في الشرع من طال مع المسند للنبي صلى الله عليه وآله متبعا لشرعه (و) التابعين والمراد
بهم في عرف الشرع من ادرك الصحابة ولم يدرك النبي صلى الله عليه وآله وسلم
(ومن اتباعهم) اى اتباع التابعين وهم من اخذ عن التابعين ولم يلحق
الصحابة ولكن اخذ بعدهم ممن اقتفى اثرهم وهلم جرا (الى يوم الدين)
اي يوم الجزاء وهو يوم القيمة وهو قوله (من اهل ملته) الى من اهل ملة
رسول الله وكان هذا صفة لمن تقدم يفيد مجرد المدح اذ المعلوم ان التابع
لا يكون الا من اهل الملة والله اعلم **وقد عرفت فيما سلف**
وجه تخصيص الصلوة على من ذكر بعد الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم
ثم لما فرغ عليه السلام من الحمد والصلوة شرع في بيان الباعث
له على تاليف هذا الكتاب **فقال** (وبعد) اي بعد ما ذكره
من الحمد والصلوة وهو من الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة
حذف منها اما وعوض عنه الواو فهي للاستئناف والربط الصوري

الذي يقتضيه العاطف اي الشان المعظم وانما اتا بالفا مع عدم ما الزومها
لوجودها لما كان خوف القطع يقوم مقامها (لما كان) اي حيث كان (علم الكلام)
وسياتي تعريفه وبيان الوجه الذي سمي بهذا الاسم لاجله فيما بعد ان شاء الله
تع (هو) ضمير فصل متوسط بين اسم كان وخبرها وفايدته قصر الاجل عليه
لما ستعرفه من الوجوه التي اختص بها (اجل العلوم) اي علوم الاسلام (قدرا)
اي تعظيما وانتصابه على التمييز (واعظمها حظا) والحظ النصيب تعني ان
نصيب هذا العلم من الشرف اوفر نصيب واعظمه (واكبرها) بالبا الموحدة وهو
بمعنى الاعظم (خطرا) اي قدرا ومنزلة فهو بمعنى القدر الا انه بلا اخطر فيه بمعنى
الشرف والعلو وقد يكون الخطر بمعنى الاشراف على الهلاك كما في الحديث والمخلص
على خطر عظيم فيكون معنى ذلك ان لهذا العلم الخطر فيه عظيم لما كان الخطا فيه
يؤول الى الكفر والله اعلم (واعمها) اي اعم العلوم (وجوبا) لانه يجب
على كل مكلف من ذكر او انثى لانه طريق الى معرفة الله واذ ذلك لازم لكل مكلف
ان يستعرفه (واولاها) اي احقها (ابتداءا) اي تقديما (واولها) اي اسبقها
(تصنيفا) اي صنعا والضعف بفتح الطا الصف من السبب كانه شبه العلوم
بالاشيا المحشوة على سبيل الاستعارة بالكناية ثم اثبت لها ما هو من لوازم
المشبه به وهو الاقتطاف على سبيل الاستعارة التخييلية وانما
اختص علم الكلام بهذه المزايا على سائر العلوم (لكونه) اي علم الكلام
دون غيره (ينبي عن معرفة الملك البديع) لان موضوعه ذات الباري
تع وصفاته فبعلم الكلام يعرف وجوده تع وخلق العالم موضوعه جميع
الموضوعات والعلم انما يشرف بشرف موضوعه والمليك مبالغة في المالك
والبديع مبالغة في المبدع والمراد بذلك كله الباري تع (ولكونه ايضا
ينقل بيننا) اي يعرفنا (بالعلم المسمى عندنا بعلم الخلق) الذي هو الاجسام
والاعراض فبهذا العلم نعرفه تعالى لا عرفنا بهما في جميع ما يختص بها

الوجه الذي سمي

تصنيفا

الصنان

(اضعف) اي العاجز عن كل شيء المحتاج إلى موجده ومدبره (وتقديسنا له تع
عن الجور) وهي ضد العدل فيفهم العلماء ايضا بحرف انه لا يجوز نسبة كل
قبيح اليه تعالى من حيث انه يعرف به انه تعالى ظالم بفعل القبيح ولا يوجد
عنه عالم بمعناه ومن كان بهذه الصفة فالعقل يقضي بانه لا يفعل القبيح
ولا يريده ثم وصف الجور بقوله (القبيح) وهو ضد الحسن وبقوله (السخيف) وهو
الواهي يقال سخف السقاء اي رق وهما الجور الذي ذكر (وكثر) اي وعلى ما كثر فهو عطف
على كان في قوله لما كان (في ذلك) اي في علم الكلام (الخلاف) بين العلماء لاختلاف
مقتضيات الاعتقادات وعدم مراعاة قواعدها العاصمة عنه ولكثرة الخلاف
فيه سمي علم الكلام على احد الوجوه (والشقاق) بمعنى المشاققة والشقاق
خلاف مع معاندة وعدم طلب للحق كما في قوله تع ذلك بانهم شاقوا
الله ورسوله (وقل فيه) اي في علم الكلام (الائتلاف والاتفاق) فانه ما يريد الاتفاق
فيه فليله جدا وكان حقه الائتلاف فيه كما امر الله تع في قوله ان اقيموا
الدين ولا تتفرقوا فيه والمراد بالدين معرفة الله تع اتفاقا بين العلما
فالاتفاق فيه واجب والخلاف فيه حرام اذ الحق فيه واحد والمخالف
له مخطئ يؤول امره الى الكفر او الفسق ويدل على هلاك المخالف فيه للحق (قوله
تع وما اكثر الناس) وهم الكثير بدليل قوله تع وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين وقوله تع وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وقوله في المختصر
وقليل ما هم وقليل من عبادي الشكور (حتى قد دان في الله) اي تدين فيه
على ما يقتضيه هواه وما يتخيله من الشبه الباطلة فيصفه باعتقاد الشريك
والولد وينسب اليه القبائح والظلم ويجعله متشابها للمخلوقات
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا يفعل ذلك (بغير علم) به ولا سكون نفس
اليه ولكن معاندة للحق واهله ومكابرة له لقبيح جهله (ولا هدى) يهتدى
به الى ما يقول (ولا كتاب منير) ولكن لشبهة مضمحلة واتباع للاهوية المضلة
نعوذ بالله ونسأله التوفيق لما يهدي اليه في الاقوال والافعال انه على عظيم

يسر الفلاح

اي ممتلا الحفيظه اي تحجابه عن قبول الحق متكبرا عن الاذعان والانقياد له كني تعالى عن المعرض المايل عن الحق بثاني عطفه اي المميل له كالالوي لعنقه عن وجه الاستقامة (ليضل عن سبيل الله) اي غايته مراده وهي الواضحة الدال عليها المعقول والمنقول ويرد بها الكاذب المنير بغير علم منه بل سعى ذلك سعيا دايما بتنميق الوعيد للاحق به فكان يمكن لكم الى الغاية المنعصبين لقوله (له) اي للفاعل لما ذكر (في الدنيا خزي) اي ذل وهوان حيث حكم عليه بالنفي نفيا او تاويلا (ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق) ودلالة هذه الاية الكريمة على تحريم الاختلاف فيه تعالى والجدال له تعالى على اوضح من ان يبين حيث اثبت تعالى للفاعل ذلك الخزي في الدنيا والعذاب في الاخرة ابلغ وجه حيث عبر عنه بالاذاقة واسندها الى نفسه تعالى واضاف العذاب الى الحريق **وناهيك بك الكرم عنك** اسال الله التوفيق والوقاية من عذابه الشديد

(اجيبت ان اكشف المسوح) اي ان ارفع وازيل المسوح جمع مسح بالكسر وهو بساط الشعر عن ضعيف الاقوال اي ضعيفها الخفي وذلك كناية عن بطلانه (في غيابات الظلام) جمع غيابة وغيابة الشيء غوره وما غاب منه عن اعين الناظرين واظلم من استلته **قال الاعشى**

وان انا يوما غيبتني غيابتي

(الظلم) جمع ظلمة وهي ضد النور والجار والمجرور يحتمل ان يتعلق باكشف فيكون ظرفا له اي اكشف المسوح عن الاقوال الضعيفة حال حصولها في غيابات الظلام بظهور الجهل وقلة من ينتصب لازالته من اهل الحق او نحو ذلك هو صفة الاقوال فيكون المعنى عن ضعيف الاقوال الكاينة في غيابات الظلام المتعلقة بها فقد شبه عليها لاقوال الضعيفة المختفية بظلمات الشبه المتكاثفة بالمصابرة لشدة ملازمتها لها وصعوبة انفصالها عنها كالثياب لها بالاشخاص التي هي مسوح فيستتر بها على طريق الاستعارة

بالكناية واثبت لها المتوج على طريق الاستعارة التخييلية ٥

وذكر الكشف ترشيح ويحتمل أن يكون شبه الظلم بالاشياء المحسوسة التي لها الغيابة على طريق الاستعارة بالكناية والتخييلية ثم عبر بها عن الجهال لان استعارة مصرحة بقرينة المقام (لان اجته) هو الضمير تابد الى صيقل الاقوال والاذن اخذ الاذن اله اي انما اجبت صاحبك لان اله صيقل الاقوال (باشراق ما خطرتها) اي اذ ذكر الصيقل وان بله لمشرف ما خطر عندك (من بلا غوائد الحبر الاعم البدر) البدر جمع بدرة والبدر معروف واضافها الى الاقوال من باب لجين الماء اعني انه شبه اقوال من ذكر في عموم النفع والاهتدا بالبدور ثم اضاف المشبه الى المشبه به مبالغة في التشبيه **وترشيح هذا التشبيه** بذكر الاشراق وحبر الامم لجماعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم خير الانبيا واعظمهم منزلة عند الله تع (وشموس) اي وباشراق شموس (احتجاج) والكلام في هذا الكلام يقوله بدور اقوال الذين وفقوا لاصابه الحق (الاقوم) اي المستقيم الذي لا عوج فيه ثم بين الذين وفقوا للاصابة بقوله (من عترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم) ثم بين الحجة الدالة على كونهم موفقين للاصابة بقوله (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا) واستشهاده (بحديث السفينة) وهما قوله صلى الله عليه وآله وسلم اهل بيتي كسفينة نوح الخبر وقوله فابرئناه يكم عن علمنا نوح من اصلاب اصحاب السفينة حتى صار في عترة نبيكم (و) استشهاده فقوله صلى الله عليه وآله وسلم (اني تارك فيكم) ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا الخبر فالاية وكل من الاخبار تدل على ان اهل البيت عليهم السلام موفقون لما ذكره تبالي بيان وجه دلالتها على المراد فيما بعد انشاء الله تع (طالبا) اي لما اخذت ما ذكر الفت هذا الكتاب طالبا (بذلك) اي بالتاليف اوبما اخذت ان كشف كشف طالبا بذلك الكشف (مرضاة المولى) اي رضاه تع (ومبعدا السخطا)

اي دخول كافة المخوفين بالطرد والابعاد (و نفعنا لاخواننا) اي نفعهم الا
خوان في جميع الخ امتثالا لقوله تع وتعاونوا على البر والتقوى ولقوله صلى الله عليه
وآله وسلم لكفا المحب المسلم لاخيه المسلم افضل من كلمة حكمة يسمعها
فانطوا عليها ثم علمه اياها ويزيد في الله بها هدى او يرده عن ردى ولو انها تعدل
عند الله عبادة سنة وفي غيرها ان كان ما سمعنا (رياء العجب)
اي نوبها الى المباعدتنها فطلب نفسا عانواه ابها الطالب والعصبية التعصب
والاحتشام وهي في الاصطلاح عدم قبول الحق عند ظهوره لميل لاجل الميل
الى جانب (و نريا ايضا من المعجب) ما تخلت والعجب مصدر عجب ولم يقل
الله تعرض للنفس عند الشعور بامور حصا نسبية ولهذا قال انها ظهر
بطل النعمة وحقيقته في الاصطلاح هو عدم الوصول الى معرفتها اتقا لا بقي عاري
لم يحصل له مثله بقول او ما في حكمه من فعل او ترك او اعتقاد وقد ورد
الشرع بتحريم العجب فمن الله هو المحتاط
والاجماع منعقد على قبحه (و نريا ايضا من الرياء) وهو محمد ودن في اي الله
تعالى وحقيقته في الاصطلاح فعل طاعة او ترك معصية مرادا ابن الكرم
شرف في الدنيا بنيا او غيره ولهذا ابديع ذلك التقرب الى الله تع والاجماع منعقد
على تحريمه و نعلم ذلك ايضا (مستمسكا بعروة الحبل الوثيق الذي هو حبل ممدود بين
الارض والسما) ان تزول وهذا الحبل هو الذي امر الله تع بالاعتصام به
جميع المكلفين حيث يقول تع واعتصموا بحبل الله جميعا والمراد به اما الايمان بالطا
عة او الكتاب العزيز لقوله صلى الله عليه وآله وسلم القرآن حبل الله المتين (له) اي
وهو الله تع لا بغيره (في شي) اي في وثوق في الاعانة والتوفيق (وعليه) تاخيره
(توكلت وهو رب العرش العظيم) فانه لاجل ذلك حقيق بان لا يكون الوثوق
الا به والتوكل الا عليه ثم انه عليه السلام اراد ترغيب للطالب في الاهتدا
بالفقه تسمية باب الهداية فصل ما دخاله (هذا
الكتاب المولف (الاساس) له معنيان احدهما كونه علما للكتاب المولف

فصل ما دخاله

الاصل الصحيح الذي بنينا عليه غيره اذ الاساس في اللغة اصل البناء والمعنى
الاول قريب والثاني بعيد وقد اريد هنا البعيد لقرينة خفية على
طريق التورية وتلك القرينة هي كون هذا الكلام مسوقا للمدح هذا
المؤلف وانما يكون مدحا اذا اريد معناه اللغوي ومعنى كونه اساسا
انها تبنى عليه العقائد الصحيحة فقد شبه عليه المؤلف المبارك
في ابتناء صحة العقائد عليها مثل الغا ثم طوى ذكر المشبه واثبات المشبه
به على طريق الاستعارة المصرحة والقرينة المقام والاشارة بقوله هذا الى
الكتاب الموجود في الخارج ان كان جعل هذه الابيات بعد التاليف له او في الذهن
ان كان قبله واختار اسم الاشارة القريب لتعظيم المشار اليه بقربه
كما في قوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا وقدمه وعرف الخبر باللام لافادة
الحصر اعني لا اساس للدين غيره (كرامة) مصدر كرم وانتصابه على الحال
من المشار اليه والمعنى اشير اليه حال كونه كرامة اي قصدت به من رغب في نيل
الحق ومعرفته واجعله كان لك اعني مكرما به (فتلقه يا صاحبي في الدين
بكرامة الانصاف) اي بكرامة منك وتلك الكرامة هي الانصاف منك له
لا بد اذا تلقيته لذلك فبلت ما عرفت صحته منه واذا اعترت على سقام
فيه اصلحته فهو لا يخلو امره عن ذلك لانه من عند غير الله واذا تلقيته بغير
الانصاف لم ينتفع بصحيحه وهجمت على ما فيه سقيم (واحرز) اي تحفظ
البالغ له عادة احفظ من الاحوال وهو جعل الشيء في الموضع الحصين
(نفيسا) اي شيئا ثمينا متنافسا فيه المتنافسون من المطالب ذلك النفيس (من نفا
ئس نثره) اي نفائس من مسائله المنثورة (جمعت) هي صفة
لقوله نفيسا وانما جمعها نظرا الى انه اراد بقوله نفيسا افراد مسائله
فقد شبه عليه مسائل هذا الكتاب النفيسة بالشيء المحسوس الذي
يطرد ويحفظ الحرز كالذهب ونحوه على طريق الاستعارة بالكناية بقوله جمعت

مكرما

او في الذهن

والتخييل واثبت لها الحرز تخيل طرفه وترشيح لتلك الاستعارة ٤٥٠

(تغوص) اي مستغنيا بها في لجج تغوص والمغوص هو الرسوب في الماء الطلب السبي فيه (في خضم) اي ماء كثير وفي نسخه في فرات والفرات الماء الصافي العذب الذي يزيل العطش اي بذهنه تشبه عليه السلام علوم آبائه الكرام التي هي خالية عن كدورات الباطل واعطيته بالماء الصافي فاستعاذه لها

ورشح تلك الاستعارة بذكر المغوص ولهوا ماتلقا على حقيقته او مستعار للامعان واعمال الفكر في الادله الموصله الى المطلوب (جمع المهيمن بيننا) هذا دعاء منه لنفسه وللمؤمنين بالاجتماع واتحاد الكلمه لبيان ذلك مقصود من عباده فان مقصود الشرع اجتماع جميع المكلفين (في دينه) اي في دين المهيمن اي المطلع على خفيات الامور ويدل على ان ذلك مراده تعالى قوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه الى غيرها من الايات الداله بصريحها على تحريم الاختلاف في الدين (جمعا) منتصب على المصدريه النوعيه (يجي) ذلك الجمع حر الوفا (باصابه) منا للحق (وتصافي) بيننا بحيث لا يكون بيننا شنآن ولا عدوان ولا حسد ولا غل آمين اللهم آمين استجب الدعاء يا رب العالمين بحق محمد الامين وآله الاطهار ثم اشار عليه السلام في المقصود من الكتاب فقال

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا فصل في بيان ما يجب على الطالب للعلم تقديم معرفتها وهي هنا اسم لما اصطلح العلماء على تقديمه من مسائل المدون فيه الكتاب على سائر ابواب الكتاب ووجه حسن تقديمها ان الطالب اذا ابتدأ بمعرفتها كان ذلك معينا له على تحصيل ذلك العلم ومسهلا له سلوك سبيله وقد ذكر المؤلف عليه السلام في هذه المقدمه امورا لا بد من حسن تقديمها وما في تقديمها من الاعانه لطالب هذا العلم على تحصيله على ما سيتضح

متميز بيانها منهاجية هذه العلماء في علم الكلام وهو علم هذا الفن
وسمي به لكثرة الكلام فيه والمجادلة فهو علم مركب من مضاف ومضاف اليه
فله باعتبار الكلمة حد وباعتبار الاضافة حد اما حده باعتبار
الكلمة وانما قدمه عليه لانه المقصود الاهم ووجه حسن تقديم
الحد انه اذا عرف الطالب ان معرفة الشيء مجملا اولا ثم مفصلا احسن
واوقع من معرفته مفصلا من اول وهلة فهو علم ما ذكره عليه قسمان حقيقة
القسم الاول منه هو بيان كيفية الاستدلال وستاتي حقيقة الاستدلال
في التعريف ان شاء الله تعالى على حصول عقائد للمستدل ينطوي عليها قلبه اذ الا
عتقاد للشيء انما يكون عن دليل والا كان باطلا والدليل لابد ان يسلك
في طريقة مؤدية به الى المطلوب وبهذا القسم من علم الكلام نعرف تلك الطريقة
صحيحة صفة لعقائد ايضا واحترز به عن العقائد الفاسدة وهي اعتقاد
الشيء على خلاف ما هو عليه فانه لا يراد في هذا العلم بيان كيفية الاستدلال
على تحصيلها لعدم الفائدة فيها ولقبحها ايضا وسياتي بيانه من الاعتقاد الصحيح
والثاني ان شاء الله تعالى جازمة صفة اخرى للعقائد ايضا واحترز به عن
غير الجازمة وذلك كالظن فانه لا يراد ايضا في هذا العلم بيان كيفية
الاستدلال على تحصيله لانه لا يجوز العمل بالظن في شيء من مسايله تترتب
صحة الشرائع التي جاء بها الانبياء عليهم السلام عليها اي على تلك العقائد الصحيحة
الجازمة بمعنى انه انما يعرف كون تلك الشرائع التي جاء بها الانبياء عليهم السلام
صحيحة متى حصلت له تلك المعرفة بتلك الصفات عن الدليل وهي اعتقاد
كون الله تعالى موجودا متصفا بما يجب له من الصفات وما ينتفي عنه على
الوجه الذي يجب انه يثبت له وينفى عنه وهذا القسم هو العدل
والتوحيد والنبوات وما يتصل بذلك والقسم الثاني من علم هو الكلام
مسند لا الى شيء من الادلة الشرعية وسياتي بيانها ان شاء الله تعالى على شرائح.

وجد العلم الذي يريد طلبه كان عنده وكذا العلم مجملا ثم يعرف التفصيل ولا شك ان الا...

شرعها الله تعالى على ألسنة رسله صلوات الله عليهم وأوجب على الأمة معرفتها
وذلك كالإمامة والإيمان والتكفير والتفسيق وما يتصل بها وعلى عقائد
يجب على كل مكلف اعتقادها وذلك ككون الشفاعة للنبي صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين
في الآخرة وكون من يستحقها لا محالة منه وقوله عليه السلام مخصوصة أي مرتبتها
الشرائع التي جاءتها الرسل والعقائد التي يجب على المكلفين اعتقادها وهي
ما ذكرنا لأن ذلك هو الذي يذكره ويستند أغلبه في علم الكلام وإنما يورد ذلك
عن غير ما ذكرنا من الشرائع والعقائد كسائر الواجبات الشرعية
والمندوبات والمحرمات والمكروهات والمباحات فإن الاستدلال عليها موضعه
غير هذا العلم **وهذا القسم هو الإمامة والإ**
يمان والتكفير والتفسيق والشفاعة وما يتصل بذلك وإنما قال عليه السلام
في تمامه حقيقة القسم الأول بيان كيفية الاستدلال وفي الثاني الاستدلال
لأن القسم الأول يستند أغلبه بالعقل كما مر أي في هذا العلم يعرف المكلف كيفية استدلال
بعقله على تحصيل تلك العقائد إذ الاستدلال على تحصيلها إنما هو بالنظر
الموصل إلى العلم فهو محتاج إلى بيانه وبيان كيفية ترتيب مقدماته فلذلك
قال في حقيقته بيان كيفيته إلى آخره والقسم الثاني هو الاستدلال عليه
بالسمع والاستدلال به معروف لمن عرف كونه دليلا فلا يحتاج إلى بيان
كيفيته وإنما يحتاج إلى بيان ما يستدل به عليه منه والله أعلم فهذا
حد علم الكلام ● بتقسيمه باعتبار كونه لهذا اللفظ أعني علم الكلام
علما لهذا الفن وأما حده باعتبار غير العلمية فهو لفظ مركب من مضاف
ومضاف إليه فله جزآن أحدهما المضاف إليه والثاني المضاف وقد بينهما
عليه السلام بقوله وجزآه أي جزآ علم الكلام وهما المضاف إليه والمضاف
فالمضاف إليه وهو الكلام له حقيقتان لغوية واصطلاحية
وإنما قدمه عليه السلام لغلبة الكلام فيه ولكثرته في المضاف فلو أخره لكان

في علم المنطق. اما حده لغة فهو القول اي النطق بحروف فصاعدا فان ذلك
يسمى كلاما في اللغة العربية واما حده اصطلاحا اي في اصطلاح اهل
علم الكلام لا باعتبار كونه علما اذ تسميته هذا العلم كلاما وفي اصطلاح اهل
العربية ما يحصل فيه الاستفهام المفيد واما اصطلاحا فهو هو العلم فاختلف
العلماء هل يحد ام لا **فقال الشيخ** محمد ابن يحيى القاسمي
رحمة الله عليه ومثل قوله والذي عن ائمتنا عليهم السلام وهو قول
البعض اذ بكر من المعتزلة وعند الملكيا الجويني والفخر الرازي وابي حامد
محمد بن محمد بن محمد الغزالي انه لا يحد اي لا يمكن له حد من جنس
وفصل واختلف هؤلاء في علة عدم حده بحد فمنهم من قال انما لم يحد
لاختلاف المعلومات ذاتا اي في ذاتها اي افرادها فان المعلومات
كثيرة جدا بعضها جسم وبعضها عرض والجسم جماد وحيوان والحيوان
انسان وفرس وجمل وغيرها واختلافها ايضا ماهية اي حقيقة
فان حقيقة الجماد غير حقيقة الحيوان وحقيقة الحيوان فيما بينه
ايضا مختلفة لان لكل واحد منها فصلا غير فصل الاخر يتميز عن غيره
وذلك معلوم وهذا التعليل عند الشيخ محمد اي عليه وانما
علل ذلك فطاما منه الجهة اي العلم يطلق عليها اي علم المعلومات
كانما لهما علم اصل البيت اي معلومهم وجمعها اي المعلومات المختلفة
لكن لا يجمعها واحد متعدد لانه لا يمكن جمع فقول كل واحد منها المميز
له عن غيره اولا انها متضادة وجمع الاشياء المتضادة محال

قال الشيخ عليه في مجموعه واما موضع العلم
ففيه ثلاثة اقوال الاول قول الائمة عليهم انه ابتدا ان يفسر بغيره
ومع ذلك انه اسم عام للانواع مختلفة المعاني وكل اسم كذلك
فانه لا يصح السؤال عن معناه حتى يبين السائل ايها يريد فان لم يبين

فهو ما مر آنفا في بيان حد الكلام

كان سؤاله مغالطة وتعجيزا للشيء ومنهم من قال بل انما لم يحد العلم لانه
اي العلم وضوحه والحد انما يؤتا لتبيين المحدود وتوضيحه وتوضيح
الواضح محال ومثل هذا التعليل يفهم من قول السيد حمدان انه ابين من ان
يفسر وبان جلالة ان العلم ضروري اي تحصل معرفته بمجرد التفات النفس
اليه لتعلم النفس اليه من غير نظر واكتساب فان كل احد يعلم بوجوده
وتلذذه وتالمه ونحوها حتى من لا يتاتا منه النطق كالبله والصبيان
واجاب من اجاز حده عن هذا ان الذي ذكروه انه ضروري انما هو حصول
العلم للعالم وهو غير المتنازع فيه انما هو حد العلم تصوره وهو المعلوم من
حصوله ووجوده للعالم ولا يلزم من وجود الشيء العلم بحقيقته وهكذا
التعليل هو عند البعض اذيه من المعتزله والواذي ومنهم من قال
بل انما لم يحد لخفا جنسه وفصله يعني ان الجنس والفصل الذي يتركب
منها حد العلم خفيان خفا الزم منه الحد ودود واذا كانا خفيين
كان الحد المركب منهما خفيا ومن شرط الحد ان يكون اجلى من المحدود
لاجل تحصيل التمييز به وانما يكون اجلى اذا كان الجنس والفصل المركب
منها الحد جليين ومثل ذلك لا يتاتى في العلم اذ كل جنس وفصل نقدر لم
فهو اخفا منه فتعذر حده لذلك واجاب المجوزون لحده عن هذا
بان قالوا لا نسلم ان جنس حد العلم وفصله اخفا من العلم بل اجلا
منه لا نحده عندهم الاعتقاد الجازم المطابق الموجب لسكون
النفس وهذا اجلى من العلم عندهم وهذا التعليل هو وقال
السيد ابراهيم بن محمد صاحب الفصول اللؤلؤية في اصول
الفقه وهو المعروف بابن الوزير ذاويا فيدعي امتناعه عليهم وهو
قول البصرية من المعتزله ورواه في الفصول ايضا عن الجمهور من العلماء
بل العلم يحد بحد جامع مانع مركب من جنس وفصل لعدم المانع من حده

لان

لان المقصود هنا بالعلم غير المعلومات وجنسه وفصله واصحاب فهو اي العلم ادراك حد ١ غنيا اذ هذا جنس الحد شامل المحدود ولهو العلم وغيره ولهو الظن والجهل جاز **مفصل** او للحد يخرج به الظن بعد الظن مطابق للواقع فصل ثان يخرج به الجهل المركب وسيأتي بيانه واما الجهل المفرد فقد خرج من الجنس وهو قوله اعتقاد الا اعتقاد فيه والله اعلم فهذا حد العلم عند من قال انه يحد **قال**

المولف عليكم معترضا على الحد المذكور قلت وهذا الحد الذي ذكروه ليس بجامع لاقسام المحدود ومن شرط الحد ان يكون جامعا لاقسام المحدود مانعا من دخول غيره فيه وانما قلنا انه ليس بجامع لان علم الله تع اي ادراكه للمدرك كان خارج عنه وهو قسم من العلم وانما قلنا انه خارج لانه ليس باعتقاد لان الاعتقاد من صفات البشر فهو خارج من جنس الحد قال ... ويمكن ان يحد العلم بحد غير هذا اي يدخل فيه ما خرج من هذا الحد فيكون حسب جامعا لافراد المحدود وذلك بان يقال يقال هو اي العلم ادراك غير فقوله ادراك جمع الادراكات وقوله غير خرج ادراك البهايم مطابق خرج الجهل المركب لغير الحواس متعلق بقوله ادراك اي ذلك الادراك المذكور هو بغير الحواس سواء كان في حق الله تع ام في غيره اذ هو في حقه تعالى بذاته وفي حق غيره بالقلب سواء توصل اليه اي الى ذلك الادراك بها اي بالحواس كما في حق غير الله ام لا كما في حق الباري تعالى فان علمه بالاشياء المعلومات لا يحتاج الى وصله لكونه عالما بذاته لا بعلم واما غيره تعالى فانه لما كان يعلم احتاج الى وصله في تحصيله وتلك الوصله هي اما الحس كما في المحسوسات او العقل كما في المعقولات فهذا حد جامع لاقسام العلم وقد يقال ان

مراد من حد العلم بالحد المتقدم بالحد لعلم الحد ود وهو العلم الانساني
العاقل نحو ابن ابي بكر [illegible] لبيان انهم فسموه بعد حده عاذكر الاضروري وكسبي
وعلى الله لبعض [illegible] والله اعلم وهذا بيان حد العلم بالمعنيين مصدرا
ومنها بيان ثمرته اي ما تثمره معرفة علم الكلام عند العارف به وهي
بيان معرفة الله سبحانه وتعالى وبيان معرفة عبد له وما يترتب
عليهما اي على معرفته تعالى وعلى معرفة عبد له ومعرفة مسايل اصول
الدين وذلك لان معرفته تع ومعرفة عبد له لا تحصل ضرورة وانما تحصل
بالنظر والتفكر فيهما الا ان يكونا على الوجه الصحيح المفيد للعلم اليقيني الا لمن عرف
هذا العلم وحققه وهذه الثمرات والفوايد اجل الثمرات والفوايد
فيكون العلم المحصل لها اجل العلوم واعظمها كما اشار اليه عليه في
الخطبة فافهمه ووجه حسن تقديم بيان ثمرة العلم ان الطالب اذا عرف
ما يثمره ذلك العلم وما يحصل له منها كان ذلك ادعى له الى طلبه وتحصيله
والله اعلم ومنها بيان معرفة ما يستمد منه علم الكلام اي ما يوخذ
منه ونبه على ذلك عليه بقوله واستمداد بعضه اي بعض علم
الكلام ولولا بقي الانسان لا على الا ان العقل من صنع الله تع لانه الذي
يتفكر فيه حتى يعلم ان له صانعا وبعضه المتقن له فان العقول
اي الباعث لها وتبنا في بيانه فيما بعد انشاء الله تع وبعضه يستمد
من السمع فقط لا من العقل وذلك لما لا مجال للعقل فيه كالروح و
العرش والكرسي والايمان والتكفير والتفسيق والشجاعة ونحوها ووجه حسن
تقديم بيان ما يستمد منه العلم هو انه اذا عرف الطالب ما يستمد منه
ذلك العلم اولا امكنه ان يرجع اليه اذا اراد تحقيق مسايله والله اعلم
ومن الامور المذكورة في المقدمة بيان حقيقة العقل ومحله وبيان
الخلاف فيهما والوجه في تقديمه انه هذا العلم كما عرفت بيان كيفية الا

ستدلال

الاستدلال على مسائله بالادلة العقلية ومنها لم يعرف العقل لم يعرف
دلالة فلن كحسن تعبديه قلت لكن قال عليلم

فصل والعقل

في اللغة المنع يقال عقله من كذا اي منعه ومنه يسمى المعقل معقلا
لما كان يمنع من التجا اليه من غيره ومنه عقال البعير لما يمنعها من الذهاب
واختلف في حقيقته في الاصطلاح فقال ايمتنا عليهم والمعتزلة والعامة
حقيقته عرض في القلب يشغفا نورة بمنزلة ضوء العين للمعين فبذلك
العرض يدرك صاحبه الانسان المعقولات والمعلومات كما ان بنور البصر يدرك المبصرات
وحقيقة العرض ما يعرض في الجسم ولا يبقا كبقائه وستاتي الحجة على ذلك
وقالت المطرفية وهم فرقة من الزيدية ينتسبون الى رئيسهم يسمى
مطرف بن شهاب ولهم افق الشيعة منها انهم قالوا ان العقل ليس بعرض
كما قاله الايمة عليلم والمحققون من علما غيرهم بل هو القلب نفسه وهو
المضغة المعروفة وهذا بنا منهم على اصل لهم باطل وهو ان صفة الجسم
هي الجسم فالعقل صفة للقلب فيكون هو القلب ولهم شبهة على ذلك
من الكتاب تعلقوا بظاهرها وهي قوله تع لمن كان له قلب قالوا اي عقل وليس
لهم في ذلك حجة اذ المراد لمن كان له قلب يعقل الذكر ويستعجبها بنوره
المركب فيه لما سياتي من الادلة المبطلة لكون العقل القلب نفسه وقال
بعض الفلاسفة والفلاسفة جمع فيلسوف ومعنى فيلسوف
باليونانية محب الحكمة ان العقل ليس هو عرض كما قلنا ولا القلب كما قاله
المطرفية بل هو جوهر والجوهر في لسانهم يطلق على امور اذ قد يعبرون
به عن غير المتحيز ويعبرون به عن العرض ويعبرون به عن حال بسيط
اي غير مركب لان البساطة عندهم تطلق على ما لا تركيب فيه كما يقولون
جهل بسيط وجهل مركب وقال بعضهم بل العقل جوهر لطيف اي غير
كثيف وان كان مركبا عندهم واللطيف عندهم ما يداخل غيره كالنور
فانه يداخل الهوا ويبرز من خلفها وهذان القولان اكثر ضعفا من قول

المطرفية اذ المطرفية جعلوا العقل جسماً محسوساً مدركاً وهؤلاء جعلوه شيئاً
لا يمكن معرفته ولا تدركه وبطلان ما هو كذلك اوضح من ان يحتج عليه وقال
بعض الطبائعية بل العقل غير ما ذكرنا وانما هو طبيعة مخصوصة من
جملة الطبائع التي طبع عليها الانسان والطبائعية كل من اضاف التأثير
في العالم الى الطبع كالفلاسفة والباطنية والمنجمين والحجة لنا على صحة
ما ذهبنا اليه من انه عرض هي ما نعلمه ضرورة من زواله اي العقل عند
حصول نحو النوم في العاقل كالسكر والاغماء فان المعلوم ان العاقل
اذا حصل فيه اي ذلك زال عقله وسقط عنه خطاب التكليف مع بقاء جسمه
وعوده اي العقل عند حصول التنبيه اي تنبيهه ما يزيله من النوم ونحوه وهو
اليقظة والصحو والصحة من الاغماء فلو كان العقل هو القلب كما تقول المطرفية
او كان جوهراً بسيطاً او لطيفاً كما تقول الفلاسفة لم يزل العقل عند
نحو النوم وان الجسم يعد لان كون الشيء يزول ويعود دليل على ان ذلك الشيء
عرض اذ الذي يتصف بذلك انما هو الاعراض لا الاجسام والجواهر وذلك واضح
واما الذين قالوا ان العقل طبيعة مخصوصة فنقول لهم هذه الطبيعة التي جعلتموها
العقل ان اردتم بها العرض الذي ذكرنا فقولنا اي فقولهم حينئذ موافق
لقولنا فيكون الخلاف بيننا وبينهم في العبارة فقط وان اردتم بها العرض
بل معنى آخر كما تقولونه في سائر الطبائع فلا نتحقق لها لكونها لا تعقل وكلما
لا يعقل فهو باطل اذا عرفت حقيقة العقل ما هي فقد اختلف الذين لم يجعلوه
القلب في محله **فقال ائمتنا عليهم السلام** والجمهور
البارئ المغير له ومحله اي العقل القلب اي قلب العاقل كما ان محل الضوء العين
والشم الانف والسمع الاذن كما سيأتي من الآيات الدالة على ذلك و
قالت الفلاسفة بل محله الدماغ اي دماغ العاقل **قلنا**
محله لا دليل عليه يدل على تعيينه الا ما ورد به السمع اذ العقل لا يهتدي الى
محله كما هو واضح والسمع قد دل على ان محل العقل القلب كما تقول ذلك عن

العالم

كلما [illegible] لا يعقل ذاته بعينه
سيما من [illegible] بل
لو كان [illegible] اثباته
اذ الغرض انه يعقل
اذ الغرض اثبات ذات لا
ولا ابرد اثباته على
الباب الدليل
يعقل العيان مما من
على انها ليست
[illegible] ان يعقله
نعم يلغى في العقل
نعقل اذا انتقض
الشيء من كونه
سيما او عرضاً [illegible]
معرفة عينية الروح ونحوه
[illegible]

قول

قوله تع أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها الا به
فانها صريحة في ان محل العقل هو القلب وانما صح لنا الاستدلال بالقران
على محل العقل لان ذلك مما يصح الاستدلال عليه بالسمع لان صحة السمع
لا تتوقف على معرفة محل العقل وانما تتوقف على غيره والمعلوم ان القران قد
صح كونه من عند الله فلا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
تنزيل من حكيم حميد وذلك بما يأتي بيانه انشاالله تع
في كتاب النبوات من الادلة القطعية الدالة على ذلك واحتجت الفلاسفة
على ان محل العقل الدماغ بان قالوا الحجة لنا على ما ادعيناه من ان محل
العقل الدماغ ما قد علمنا بالضرورة من ان كي الدماغ منفعة العقل بدليل
التجربة وحصول صلاح الحد اي صلاح العقل به اي بالكي المذكور والالم
انما يزول بالحد محله لا بما الحد في غير محله ولو كان محله القلب كما تقولون
لكوي لتغيره مايحاذيه من الصدر مثلا فكان ذلك دليل كونه اي العقل
فيه اي في الدماغ واذا اردنا ابطال هذه الحجة الطالة قلنا في ابطالها ان
صلاح الالم قد يكون في غير محله اذا كان للمالوم من ذلك الغير مادة كان العقل
له من الدماغ مادة يحفظه ويزكيه فالكي في الدماغ لاصلاحها اي لاصلاح
تلك المادة باصلاح محلها وباصلاحها يصلح العقل ولذلك نظاير
كالكي باعلى العقب اي عقب القدم لتحسن اوجاع البطن من ذلك التخمة والاسهال
كما قد علمنا بالتجربة والتجربة ان ذلك يعقب صحته وزوال ذلك الا
والمعلوم ضرورة ان الالم في غير محل الكي ولكن للبطن مادة من العقب
فيكون الكي لاصلاحها وكالحبة فان لها مادة ايضا من غير محلها وهي
الذكر اي المذاكير بدليل على ذلك ان من ذهبت منه الكبرة قبل نبات لحيته
لم تنبت ابدا وان ذهبت بعد نباتها نسا قطت شعرها فاذا عرفت ما
ذكرة فقد اختلف من قال ان العقل عرض محله القلب هل لمو علوم

للمولم ما

تعقيد

من

العقل لعشرة المذكورة او هي غيرها فالذي اعتمده جمهور ائمتنا عليهم
وبنوا عليه والحق ان العقل معنى غير العلوم العشرة الضرورية وهي
العلم بحال النفس من كونها مشتهية ونافرة ومتالمة ومتلذذة وخائفة وآمنة
ومريدة وكارهة والعلم بالمشاهدة ما هي وفرق بين جنس كل عند سلامة
الاحوال والعلم بالبديهية اي بما يعرف بديهة العقل من غير روية نحو كون
العشرة اكثر من الخمسة وكون الاثنين ضعف الواحد والكل اعظم من الجزء
ونحو ذلك والعلم بان القسمة الدائرة بين النفي والاثبات حاصرة لما تناو
ولته اي لا يخرج شيء من المقسوم اي عن القسمين نحو قولنا زيد لا يخلو اما ان
يكون في الدار او لا والعالم لا يخلو اما ان يكون محدثا او لا ونحو ذلك والعلم
بالفعل متعلق بفاعله في الجملة بمعنى انه لا بد له من فاعل كالتجارة لا بد
لها من تاجر والعمارة لا بد لها من عامر والكتابة لا بد لها من كاتب ونحو ذلك
والعلم بمقاصد المخاطبين عما خاطبوا به حيث يكون الخطاب جليا نحو ضرب زيد
وقعد عمرو دون ما لطف وغمض والعلم بما هو من الامور جلي لا يحتاج الى
تفكير نحو علم الانسان بتعشيه وتغديه ما كان طعامه وادامه وعلمه
عقيب خروج جليسه عنه انه كان عنده وانه ذلك الشخص والعلم بالامور
الخبرية كالعلم **بان الحجر يكسر الزجاج وان**
النار تحرق القطن والعلم بقبح القبيح ووجوب الواجب العقليين
كالظلم والكذب والعبث وقضاء الدين ورد الوديعة وشكر المنعم والعلم بالخبر
المتواتر **فهذه هي العلوم الضرورية** التي تعلم بضرورة
العقل ولا يحتاج الى دليل نظري في الاستدلال عليها منا فصله وهي مترتبة
في القوة على هذا الترتيب الذي ذكرناه فالعقل عند جمهور ائمتنا عليهم
معنى غيرها وهي بها يدرك العقل **وقال الامام** المهدي لدين الله
احمد بن يحيى بن المرتضى عليهم من ائمتنا والمعتزلة جميعا بل العقل هو

هذه العلوم العشرة الضرورية لا غيرها فانهم يقولون في عبارتهم والعقل
مجموع علوم عشرة ضرورية لم يعدد دون هذه واذا اردنا بيان الحجة
على صحة ما ذهبنا اليه قلنا المعلوم عندنا وعندكم انه لو كان العقل
هو مجموع هذه العلوم الضرورية كما زعمتم لكان يلزم ان من لم يحضرها
جميعا من العقلاء دفعة واحدة في قلبه بل احضرها فيه شيئا فشيئا حتى
انسي تنتهما او من لم يخطرها بباله لذلك وهو لا يخطرها لذلك عند اشتغا
له بنحو نظر اي اشتغال العاقل بنظر في شيء او نحوه من سائر التفكرات التي
يشتغل لاجلها البال عن اخطار غيره او يكون من لم يخطرها لذلك عند
اشتغاله بتصور بعضها اي المنطوي ماهيته وحقيقته وما يميزه عن البعض
الاخر غير عاقل لانكم تقولون ان العقل هو مجموعها فاذا اعدم منه علم كان
فقده لاي هذه الاسباب عدم عقله وسقط عنه خطاب التكليف وذلك اي
كون من لم يحضرها من العقلاء دفعة او يخطرها لذلك عند اشتغاله بنحو نظر غير عاقل
ساقط عنه خطاب التكليف معلوم البطلان اي يعلم بطلانه كل عاقل
فثبت ما قلناه من ان العقل هو نفس تلك العلوم معنى غيرها [illegible] الاشياء
المعقولات هي هذه العشرة وغيرها قالوا اي المعتزلة ومن قال بقولهم محتجين
على ما ذهبوا اليه من ان العقل هو نفس تلك العلوم الضرورية مع [illegible] كما لكم
لنفي وجودها ان هذه العلوم انما قلنا انه تلك العلوم نفسها لانه لو كان غيرها
اي معنى غير الضرورية كما ذكرتم لصح وجودها اي هذه العلوم الضرورية
مع عدمه اي عدم العقل [illegible] لانه غير عاقل و
لصح ايضا عدمها اي الضرورية مع وجوده اي وجود العقل لانه ذلك
المعنى المغاير لها فلا يلزم من وجودها وجوده ولا من عدمها عدمه والحكم
خلاف ذلك بل العقل يدور معها وجودا وعدما فمتى وجدت وجد العقل
ومتى عدمت عدم وذلك يدل على ان العقل هو هي لا غيرها فهذا التقرير
حجتهم على ما ذهبوا اليه واذا اردنا ابطالها قلنا القسم الاول من دليلكم

٧ اي دفعة واحدة م

غير صحيح فانه نعلم قطعا انه لا يلزم من جعل العقل معنى غيرها على ما ذكر من صحة وجودها اي الضرورية مع عدمه اي عدم العقل اذ الذي نقول به ان العقل هو نفس ذلك المعنى المدرك لها وهي اعني الضروريه ادراك مخصوص اي نوع مما يدركه العقل ويعلمه ولا يحصل ذلك الادراك الا به اي بالعقل الذي هو معنى غيرها فوجودها عند العاقل دليل وجوده الا المعلوم ضرورة انه لا يوجد المدرك عند من يدركه مع عدم ما يدرك به وذلك كالمشاهدة للشيء المشاهد فانها ايضا ادراك مخصوص لا يحصل ذلك الادراك عند المدرك الا لمعنى ركبه الله تعالى بقدرته في الحدقة وهو سواد العين كما يأتي بيانه منفصلا ان شاء الله تعالى في فصل الله سميع بصير فلا يوجد المرئيات بعدم الرؤية وتكون مرئية الا اذا وجد ذلك المعنى ومثل هذا نقوله في المسموعات والملموسات والمشمومات والمطعومات وذلك واضح واما القسم الثاني من دليلكم وهو انه يلزم من جعل العقل معنى غير الضرورية ان الضرورية تعدم مع وجود المعنى وجودها من العاقل غالبا اي في اغلب احواله وذلك عند عدم التفكر في اي شيء مع بقائه اي بقاء المعنى فملتزم اي نلتزمه ونقول به لا نجحد ونفيه بل هو معلوم عند كل عاقل وهو ايضا غير قادح في دليلنا بل هو نفس دليلنا كما تقدم تقريره وايضا ذلك كهذا المشاهدة اي رؤية المرئي من الواحد منا عند غيبوبة الشيء المشاهد فانه يعلم انه اذا غاب الشيء الذي نشاهده او استتر عن اعيننا فحجبه ذهبت مشاهدته مع بقاء المعنى الذي ندركه في محله وهو الحدقة وذلك معلوم ضرورة لكل عاقل فبطل ما احتجوا به على ان العقل هو نفس الضرورية والله اعلم ومن الامور المذكورة في المقدمة التحسين والتقبيح العقليين اي اللذين يقتضيهما العقل ويستقل بمعرفتهما والوجه في تقديم ذلك انها اصل في مسائل العدل المعنى انها الذي ينبني

اي فنقول لا نجحد وروى في ذلك بل هو

عليها القول بحدوث الله تعالى ونفي الجور عنه يحسن تقديم معرفتها وكيفية استدلال
العقل بمعرفتها وحصول ذلك بعد تحقق معرفة العقل وتعاليه لانه الذي يدرك بهما كما
تقديمه اولا من تقدم بها اذا عرفت ذلك فنقول لك فصل
ملح

فصل ويستقل العقل بادراك الحسن للشيء والقبح له اي
يعلم العقل مستقلا عن السمع ان بعض الاشياء حسن وبعضها قبيح فالحسن و
القبح عند العلماء اعتبارات خمسة الاعتبار الاول ان معنى كون الشيء ملائما
للطبع اي طبع العاقل ومعنى كونه قبيحا انه منافر له والاعتبار الثاني
حسنا انه
ان معنى كونه حسنا انه صفة كمال لمن اتصف به ومعنى كونه قبيحا انه صفة
نقص لمن اتصف بها والاعتبار الثالث ان معنى كون الشيء حسنا انه متعلق
للمدح والثواب عاجلا فقط ايضا والاعتبار الرابع ان معنى كونه
و معنى كونه قبيحا انه متعلق للذم والعقاب عاجلا فقط ام
حسنا انه متعلق للمدح والثواب في الآجل ومعنى كونه قبيحا انه
متعلق للذم والعقاب في الآجل ايضا والاعتبار الخامس ان معنى كونه
حسنا انه غير متعلق لا في هذه اذا عرفت ذلك فنقول اعلم ان استقلال
العقل بادراك ذلك حاصل باعتبارين من هذه الخمسة اتفاقا من العلماء
جميعا لا مخالف فيه وهما الاولان من هذه الاعتبارات الاول معنى ملائمة
الشيء للطبع اي طبع العاقل وذلك كملاذ النفس التي تتلذذ بها من
المآكل والمشارب والمناكح ونحوها من المشتهيات فان العقل يستقل
بمعرفة حسن ما هذه حالته بهذا المعنى عند جميع العلماء لا يختلفون في
ومعنى منافرته اي الشيء له اي لطبع العاقل وذلك كالآلام التي يتألم
بها العاقل من المرض والجوع والتعب ونحوها مما يتألم منه فان العقل يستقل
بمعرفة قبح ما هذه حالته بهذا المعنى عند جميع العقلاء ايضا وذلك لان الملائم
للطبع والمنافر له مما يثبت للشيء والعقل يستقل بمعرفة ما هو من ذات الشيء
اتفاقا والثاني من الاعتبارين اللذين يستقل العقل بادراك الحسن والقبح
باعتبارهما انه كون الشيء حسنا بمعنى كونه اي ذلك الشيء صفة كمال

لمن حصل له ذلك كالعلم ومكارم الاخلاق فان العقل يستقل بمعرفته حتى
ذلك بالاخلاق ايضا ويعني وكون الشيء قبيحا لكونه اي ذلك الشيء صفة نقص
اي ينقص من اتصف بها وانحطاطه عند العقلاء وذلك كالجهل والكذب
وغيرهما فان العقل يستقل بمعرفة قبح ما كان كذلك بالاخلاق لما عرفت
في الاعتبارات الاول فالاتفاق عليهم وضعفوه المشيخة اي خيارهم
ولهم المتابعون لاهل السنة عليهم في القول والعمل والاعتقاد وهم الزيدية
ووافقهم المختار له جميعا والحنفية اي المتابعون لابي حنيفة في المذهب
والحنابلة وهم المتابعون لاحمد بن حنبل و بعض الاشعرية وهم المنتمون في الا
عتقاد الى ابي الحسن علي بن ابي بشر ابن اسحق ابن سالم بن اسماعيل ابن عبد الله
ابن موسى بن ابي بردة ابن ابي موسى الاشعري من اهل البصرة فهولاء قالوا يستقل
العقل بادراك الحسن والقبح بهذين الاعتبارين ونبه العقلاء ثالث اضافة
العقل كون الشيء حسنا بمعنى كونه اي كون ذلك الشيء متعلقا للمدح لفاعله
اي بحكم العقل بحسن مدح فاعله ذلك الشيء وحسن الثواب له عليه لكن لا
مطلقا بل حال كونهما عاجلين اي في الدنيا وكذلك كون الشيء قبيحا انه يستحق
الذم لفاعله والعقاب له عليه لكن لا مطلقا بل عاجلا بقيد ما ذكر اي عاجلين
فهولاء وافقونا في ان للحسن والقبح يستقل العقل بادراكهما بهذا الا
عتبار ولكن من عند المعتزلة مخالفون وهو انا نقول ان العقل يدرك الحسن
والقبح بهذا الاعتبار بفطرته التي فطره الله عليها ويعلم ذلك بضرورته
واما هم فانما يحكمون بذلك ويسندونه الى العقل باعتبار الشهرة واما
لو خلي الانسان بنوع عقله لما قضى بشيء من ذلك فالحسن والقبح عندهم
لاجل اسباب خمسة الاول رقة القلب والرحمة فيحكم الانسان بقبح الظلم
لرقة قلبه قال ومن هنا حكمت **المعتزلة بقبح ذبح البهائم**
عقلا لرقة طباعهم والثاني ما طبع عليه الانسان من الحمية والانفة كحسن
تعظيم الابوين وشكر المنعم والثالث محبة التسالم والتوادد والتعاون

على المخاشرة فلهذا استقبح الظلم والكذب واستحسن ارشاد الضال
وانقاذ الغريق والمصادق والمعتدل ونحو ذلك والرابع التأديب الشرعي
الذي تكرر في الاسماع ورسخ رسوخا اوهم الظان انه حكم العقل عن استحسان
افشاء السلام ومكارم الاخلاق ونحوه والخامس استقراء الجزئيات الكثيرة
عن استحسان الصدق فانه لما رأى حسنا في اكثر احواله ظن الظان انه
حكم العقل ولم ينتبه لحكمه في الكل بعضا لامكانه عن الصدق المفضي الى هلاك نبي
ونبي اختفى من عدوه فانه قبيح في هذه الصورة والكذب حسن
في مثل الصدق وقبح الكذب انما هو العرفي لا الذاتي فالاستحسان لهذه
الامور والاستقباح انما هو من قبل الشهرة التي لا تفيد الا الظن الضعيف
في حق المشاهد واما في حق الغائب فلا يفيد شيئا اصلا فلهذا اقسم
٣ الرازي في محصوله بيمين ليبرة انه لا يعلم بعقله وجوب شكر المنعم والتحريم
في حق الله تعالى **والجواب عليهم والله الموفق انا نقول**
انما يكون المعرفة من العلوم ضروريا بان يكون متفقا لا نبيا وغيره واتفق على
اعتبارها وهذا امر مجمع عليه واذا كان كذلك فانا نجد انفسنا مضطرة الى
العلم بقبح الظلم والكذب وحسن ارشاد الضال وانقاذ الغريق ووجوب
رد الوديعة وشكر المنعم ونحو ذلك ونجد هذا العلم غير واقف على اختبار
زنا بل لا نجد فرقا بينه وبين العلم بان الكل اعظم من الجزء وبان الشمس
مشرقة وقولكم انما كان لاجل الاسباب الخمسة ظاهر السقوط بدليل انا
لو فرضنا ان العاقل متجرد من جميع هذه الاسباب فانه يعلم بعقله قبح
الظلم والكذب ووجوب رد الوديعة وشكر المنعم والمتمكن لذلك بطبائعه
واما ما ذكروه في حق النبي فانا نقول لم ان الصدق في ذلك لم يخرج عن كونه
حسنا ولا الكذب عن كونه قبيحا ولكنه تعارض قبيحان هلاك النبي
بسبب الصدق والكذب فوجب ارتكاب الكذب لكون مفسدته اهون
مع امكان تجنبه والتعريض عنه كما فعل بعض الصحابة وقد سئل عن النبي صلى الله عليه وسلم

من هو فقال رجل يحب بني السبيل فتامل ذلك والله اعلم **قال ائمتنا علماء وصفوة الشيعة والمعتزلة وغيرهم** كالمحققين من الامامية ويستقل العقل بادراك الحسن والقبيح باعتبار رابع وهو كونه اي الشيء متعلقا للمدح لفاعله عاجلا اي في الدنيا كما قاله من تقدم والثواب له آجلا اي في الاخرة فهذا في الحسن وباعتبار كونه يقتضي الذم لفاعله عاجلا اي في الدنيا ايضا كما قالوه والعقاب آجلا اي في الآخرة وهذا في القبيح وقال جمهور الاشعرية بل لا مجال للعقل في هذين الاعتبارين الاخيرين اعني الثالث الذي وافقنا فيه الحنفية والحنابلة وبعض الاشعرية والرابع وهو كون الشيء الحسن متعلقا للثواب آجلا والعقاب آجلا ايضا لما عرفت انهم يحكمون بذلك لاجل الشهرة في حق الشاهد دون الغائب ووافقهم اي وافق جمهور الاشعرية اقلهم اي الباقون منهم وهم الذين خالفوا الاكثر منهم ووافقونا في الاعتبار الثالث ووافقهم ايضا الحنفية والحنابلة وعدم استحسان الشيء واستقباحه بالاعتبار الرابع هذا اي اخر هذين الاعتبارين وهو كون الشيء متعلقا للثواب آجلا والعقاب آجلا فعلمت من هذا التفصيل ان المجبرة مجمعون على عدم استقلال العقل بادراك الحسن والقبيح بالاعتبار الرابع وهو معنى كون الشيء حسنا انه متعلق للمدح والثواب في الآجل فقط ومعنى كونه انه متعلق للذم والعقاب في الآجل ايضا كذلك واختلفوا فبعض منهم قال يدرك الحسن والقبح باعتباره على المعنى الذي ذكرنا وجمهورهم انكر ذلك ايضا **قال ائمتنا علماء والمعتزلة وغيرهم** اي غير المعتزلة من العلماء ويستقل العقل بمعرفة حكم الشيء باعتبار خامس وهو كونه اي الشيء غير عار متعلق لاي هذه الاربعة المتقدمة ملائمة الطبع ومنافرته وكونه صفة كمال او صفة نقص وكونه متعلقا للمدح والذم والثواب والعقاب عاجلا او متعلقا لذلك اجلا كما عرفت

وهو اي الشي الذي يحكم العقل على بعض الاعتبارات مطالب فيه بشي هو من المسئلة
او من القبح اذ الحكم بعينهما فقد اعتنا عليهم ولكن المعتزله الذي هو من الحسن لانه ما
عكل العقل بحسنه لا من القبيح وعند بعض المعتزله انه من القبيح وهذا القسم
هو المباح كالتمشي في البراري والشرب من المياه الغير المحازة وعد النجوم واقتطاف
الاشجار التي لا مالك لها لاحد فيها فان العقل يحكم بحسن ذلك مستقلا عن السمع
خلافا للاشعرية فانهم يقولون لا يدرك العقل في المباح حسنا ولا قبحا
كما لا يدرك في غيره على ما مر لهم والحجة لنا على ما ذهبنا اليه في جميع ذلك الذي
خالفنا فيه الاشعرية ومر بعضهم وقد عرفت انهم حيثيا بوا فقونا في الاعتبار
اعتبارين الاولين وبعضهم في الاعتبار الثالث فلا احتياج فيما وافقونا
فيه الى احتجاج وانما الحجة فيما خالفونا فيه وهو الاعتبار الرابع والخامس
وعلى بعضهم في الاعتبار الثالث اذا عرفت ذلك فالحجة عليهم انا نعلم علما تاما
ضروريا حاصلا لنا فيما من الله تعالى بغير اختيار لنا بتصويب العقلاء من المسلمين والكفار
من مدح المحسن او احسن له المحسن ولو تركنا ذلك المادح للمحسن في مدحه
له وتركنا المحسن اليه في احتقاره لنا لطولنا ونصوب العقلاء ايضا
من ذم او عاقب المسيء ولو تركنا ذلك لنا ذلك وهذا التصويب انما هو
لمعرفتهم حسن مدح المحسن وذم المسيء ومعرفتهم حسن ذلك لا يكون من غير
مستند والمستند اما السمع او العقل محال ان يكون هو السمع لان الجهلة الكفار
من اليهود والنصارى والمجوس والمشركين وغيرهم حينئذ لكن يستوي فيهم
ان مستندهم في ذلك هو العقل فثبت بهذه الحجة ان العقل يستقل بمعرفة
حسن الشيء وقبحه باعتبار انه مستحق للمدح والثواب والعقاب في الاجل اذ
لو لم يكن كذلك لما صوب العقلاء لما ذكرنا اذا تركنا مدحه في المحلو من
خلاف ذلك فان قالوا ان التصويب انما هو لاجل كون ذلك مما يا لغة الشرع

وتميل اليه لكونه من القضايا المشهورة المتعارفة **قلنا قدح**
الجواد على ذلك فاعرفه فعرض من هذه الحجة صحة القول
بان العقل يستقل بمعرفة حسن الشيء وقبحه بالاعتبارات الثالث والرابع و
اما الحجة على ان العقل يستقل بمعرفة حسن الشيء بالاعتبار الخامس فهي ما قد
علمناه من عدم حكمهم اي العقلاء بانها اي الادلة المتقدمة وهي المدح واللوم
والذم والعقاب في حق من فعل شيئا منه بان استظل بجدار غيره لانه مالك
لها بل هي على اضافة بانه او ثنا ولسترته من ماء بوضعه اي غير مملوك
فلو الم انكسر اي الادلة في حق من فعل شيئا من هذه الافعال ونحوها
علمنا حسنها وعدم قبحها اذ لو كانت قبيحة لذم العقلاء من فعل شيئا منها
وحكموا عليه بالعقاب في فعله كما يذمون من قتل صبيا ظلما او غصب مال
انسان فهذا نعلمه ذلك بديهيا خاصا لا فيما من قبله نعم لا ننكر دفعه
ولا انتقاده بشك ولا شبهة وعلمنا لذلك حسنها هذا اجماله فثبت بهذه
البراهين العقلية القاطعة التحسين والتقبيح العقليان بجميع الاعتبارات
والحجج عليهما اكثر من ان تحصى وفيما ذكر كفاية لمن انصف من نفسه ولم يكابر
مقتضى عقله والله اعلم قالوا اي الاشعرية ومن وافقهم في نفي التحسين
والتقبيح العقليين لو سلمنا ما ذكرتموه يا اهل العدل من ان العقل يستقل بمعرفة
حكم بعض الاشياء على الوجوه التي ذكرتم على التنزل لكم واعتقاد صحة ما ذكرتموه
لا لتسليم رجوع الى الحق لم نسلم لكم ذلك في مسئلتين لان لنا على ابطال
كون العقل يستقل بمعرفة حسنهما دليلا خاصا بهما عقليا تتمة فوت نعمة
اخبراهما اي احدى المسئلتين اللتين لا نسلم لكم ان العقل يستقل بمعرفة
حسنهما شكر المنعم فان العقل لا يقضي بحسنه وقبح الاخلال به لولا السمع
وذلك لان النعم التي يتفضل بها على عباده عند الله لم حقيرة بنسبة

لا تستقل

لا يستدعي عنده شكراً إذ إنما قلنا يحتاجها ليستحق ملكه جل وعلا فإنه مالك
كل شيء على الكمال الذي لا يتكيف فيكون إنعامه تعالى علينا بالنعم الموجودة
فينا كمن تصدق فعلية الملك من [illegible] من عطاء المال الكل الواسعة فتصدق
في الأراضي المتنائية بلقمة من الطعام من الفقراء فأعطى ذلك الفقير المعطى
تلك اللقمة ما لشكر لذلك الملك لأجلها أي لأجل تلك اللقمة الحقيرة على
ذكر المتحدث بالشكر على تلك اللقمة العقلاء يسلخوا بذلك [illegible]
على شيء لا شاكراً لذلك الملك [illegible] على فعله فهذا دليل عقلي هم
يلتزمونه **أيها العذبية** دال على عدم وجوب شكر المنعم
عقلاً وحسنه بل دال على قبحه والمسألة الثانية أما لا نسلم لكم أن
العقل يستقل بمعرفة حسنها وإن سلمنا لكم ما تدعون من أنه يستقل بمعرفة
حكم بعض الأشياء حكمه لأشياء التي أوجدها الله تعالى في الأرض وحكمها أي
هو الانتفاع بها قبل ورود الشرع منه تعالى بإرسال الرسل وإنزال الكتب
وتبيين حكم الأشياء منها فإنا لا نسلم لكم أن العقل يقتضي حسن الانتفاع بها
ولا قبحه وإن سلمنا لكم ما تدعون من التحسين والتقبيح العقليين
فلا يدرك العقل فيهما أي في الانتفاع بما ذكر قبل ورود الشرع جهة حسن ولا قبح
كما تدعون لدليل عقلي أيضاً تلتزمونه وتقولون بصحته وقد أشار
عليه إلى دليل بقوله إذ هو أي الانتفاع بالأشياء الموجودة قبل ورود
السمع تصرف في ملك الغير بغير إذنه لأن الأشياء ملك لله تعالى وقبل ورود
الشرع بعدم الإذن منه تعالى فيكون الانتفاع بها حسناً ويجوز عدمه
فيكون قبيحاً فيدل هذا الدليل العقلي على أنا لا نعلم بالعقل حسن الانتفاع
بها كما تقولون ولا قبحه بل نتوقف في ذلك حتى يرد السمع فما قضى بحسنه
حكمنا به وما قضى بقبحه حكمنا به فهذا دليل عقلي يدل على ما اخترناه
من أن العقل لا يعرف حسن الانتفاع بالأشياء قبل ورود السمع ولا

فحينئذ اذا اردنا ابطال احتجاجهم على ان العقل لا يقتضي حسن هاتين المسئلتين
قلنا الجواب والله الموفق عن دليلكم في المسئلة الاولى وهي ما ادعيتموه
من ان العقل لا يقتضي حسن شكر المنعم ولو قياسكم لنعمه تعالى على تصدق
الملك بلقمة والشكر له تعالى عليها على الشكر لذلك الملك على تلك اللقمة ان
هذا القياس الذي ذكرتموه فاسد لانه قياس مع وجود الفارق الجلي
بين الفرع المقيس والاصل المقيس عليه وكل قياس كذلك فهو باطل بالاجماع
وبيان الفارق ان اللقمة التي هي فيه نعم الله تع والشكر له عليها على الشكر
لمعطي تلك اللقمة حقيرة عندهما اي الملك المعطي والفقير المعطى الشاكر
عليها وعند السامع للشكر من ذلك الفقير من العقلاء فلذلك عد عليها ساخرا
لا شاكرا وهذا معلوم ضرورة عقلا ونعم الله تع التي انعم بها على عباده
فانه لم يعظم ما ينعم ان الشاكر عليها يعد ساخرا عند العقلاء فانها اي
نعم الله تع على عباده وان كانت حقيرة عنده تعالى على ما زعمتم لسعة
ملكه وغناه سبحانه وتع عنها فهي جليلة كبيرة عظيمة عند الشاكر
له تع عليها وعند السامع لذلك الشاكر ايضا من سائر العقلاء فاذا
لم يتحدث بالشكر عليها اي على نعم الله تع من العباد المنعم عليهم لا يعد
عند العقلاء السامعين له ساخرا كما عد المتحدث بالشكر على اللقمة
بل يعد شاكرا عند كل عاقل فاعل حسن مؤديا بعض ما وجب عليه من شكره
تعالى فبطل قياسكم الذي ابتنيتموه دليلا ولنا قياس جلي لا يمكن
دفعه يدل على ان العقل يقتضي حسن شكر المنعم معارضا لقياسكم هذا
وهو انا نقول لنعم الله تع التي انعم بها على عباده لا يكون الشكر عليها سخريا بل
شكرا كمن اعطاه من الفقراء ملك من ملوك الدنيا قد ملك الارض وجبالا
من الذهب قدر عشر بدر والبدرة في القاموس كيس فيه الف او الف
عشرة الاف درهم او سبعة الاف دينار وفي الصحاح البدرة عشرة الاف درهم

فان تلك البداءة مشابهة لنعم الله تعالى في انها عنده اي عند الملك المعطي حقيرة
كما ان نعم الله عنده حقيرة بزعمكم وهي عندهما اي عند الشاكر والسائل
له من العقلاء جليلة عظيمة فانما المضحك شكرها حيث لا ابعد عند
العقلاء استسخارا ولو سلمنا لهم ما ادعوه من حقارة نعم الله تعالى على عباده
لحقارة اللقمة التي قاسوها عليها لزم من قولهم هذا اعني [illegible] لا يمكنهم دفعه
وهو انا نقول لهم ان الله تعالى قد امرنا في كتابه الحميد الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه ان نشكره على نعمه والشكر عليها عندكم تعالى الله
واستهزاء فيلزمكم ان تجعلوا لله تعالى عما يقولون علوا كبيرا نقصا
اي نقصا ان المتصف بها ناقص وذلك حيث امر انه يستهزء به في قوله تعالى
لنبيه صلعم واما بنعمة ربك فحدث فامر تعالى رسوله بالتحدث بما انعم عليه
به من النعم والتحدث بالنعمة هو الشكر عليها وقد ثبت عندهم ان الشكر
على النعم [illegible] فيكون الامر منه تعالى انه امر بقبيح والامر به قبيح عند
العقلاء اذ ذلك صفة نقص لمن اتصف به عند جميع العقلاء والقول بان
الله تعالى يتصف بصفات النقص كفر **قلت .. وهمه**
زعمهم انه
يلزمون هذا الامر لان الله تعالى يأمر بالقبيح ويريده وينهى عن الحسن
ويكرهه اذ لا يقبح منه قبيح عندهم كالاشاعرة ويلزم الاشعرية فيما احتجوا
به على عدم وجوب شكر المنعم مع ما تقدم من المحذور المذكور محذور
اخر وهو انه استعبادهم واستقلالهم لنعم الله تعالى بحيث قالوا انها
عنده تعالى حقيرة قليلة يلزم منه الكفر لانه رد منهم لقوله تعالى
في كتابه المبين ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله فقد اتينا
ال ابراهيم الكتاب والحكمة واتيناهم ملكا عظيما فمدح سبحانه وتعالى
في هذه الاية الجليلة لعظم النعمة التي منّ بها على ال ابراهيم **والاشعرية**
يقولون بانها حقيرة كما هو دأبهم وعادتهم المألوفة من مخالفة ما صرح به

في كتابه العزيز وقوله تع وكان فضل الله عليك عظيما اي وقولهم ان نعم
الله تع خفية رد بما صرح به تعالى في قوله لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم وكان فضل
الله اي تفضله عليك بالنعم الجسام التي لا تحصى اجلها واعظمها النبوة عظيما
والمعلوم باتفاق بيننا وبينهم ان من رد آية من كتاب الله تع فقد كفر بالله
سبحانه وتع باجماع الامة المعلوم عند جميع العقلا لان الرد يتضمن
تكذيبه تعالى وتكذيب نبيه صلى الله عليه وآله وسلم وقد قال تعالى
فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه اليس في
جهنم مثوى للكافرين بل ذلك اي كفر الراد
لما به تعالى وما جا به رسوله معلوم من الدين ضرورة فلا احتاج الى
ان يستدل لعليه بالاجماع وغيره **الجواب** والله الهادي عن
دليلهم الذي استدلوا به على المسئلة الثانية وهي قولهم ان العقل لا يدرك
حسن الانتفاع بالاشيا المباحة ولا قبحه قبل ورود السمع ودليلهم
ما ذكروا من ان الانتفاع تصرف في ملك الغير قبل اذنه وهل يجوز الرضا
بذلك فيكون حسنا ويجوز عدمه فيكون قبيحا انا نقول لهم ان التمكين
منه تع لنا من املاكه مع خلق العقل فينا المميز لما يوخذ وما يترك اذن
منه تعالى لنا بالتصرف في املاكه ونقرر هذا الجواب انا قد علمنا بالعقل
المركب فينا ان الله سبحانه وتع لم يخلق الارض وما عليها الا لنفع المخلوق
ومحض الحكمة لا لغرض يعود اليه تع لغناه وعدم احتياجه فعلمنا بذلك
حسن انتفاعنا بما ينتفع منه واجتنابنا لما يضر والهادي لنا الى ذلك
هو العقل فان الله تع جعله امارة لنا دالة على ما ناخذ من املاكه
وما نترك وصار الحال في ذلك كالممكن من املاكه الناصب للعلامة
فيما يوخذ منها وما يترك اي كمن يملك من المخلوقين املاكا كحب تركه ويبيح
بعضها ليتنفع الناس به وينصب علامة وذكر على ما يوخذ من املاكه

ومالم

وما لم يبح فإن المعلوم ضرورةً أن من انتفع بما وجد فيه علامة الإباحة
أنه لا يكون متعدياً بانتفاعه لأنه أخذ ما أبيح له فكذلك
الأشياء التي خلقها الله تعالى لمصالح العباد فإن من انتفع بشيء منها مما دلّ لديه
العقل على أنه مباح منه تعالى لأنه لا يكون متعدياً فبطل بهذا ما استدلوا
به على المسلك المذكور. ش وثبت ما نقوله من أن العقل يستقل بمعرفة
حسن بعض الأشياء وقبح بعضها ولنا دليل من السمع دالّ على ما ذهبنا
إليه من أن العقل يستحسن ويستقبح وهم يقولون إن السمع دليل فنقول
لهم إن السمع قد دلكم على أن العقل يستحسن ويستقبح فقولوا به كما تقولون
بما يرد عليه السمع وذلك الدليل هو ما قال تعالى في صفة نفس الإنسان
وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ألهمها أي بسبب ما تحصل ارتكابه الفجور
من الفواحش والقبائح التي ما تحصل بسببه وقايتها من الشقوى وقربها من الخير
وذلك كل حسن فدلت هذه الآية بالآية على ذلك أن الله تعالى قد أخبر
بأنه ألهم النفس إلى ذلك وذلك الإلهام إما بواسطة السمع أو بواسطة
العقل ولا ثالث لهما ليس الأول لأنه تعالى رتب ذلك الإلهام على التسوية
وهي غير مهملة فعلم أن ذلك حاصل فيها من عند ابتداء التكليف قبل معرفة
السمع وورده وأيضاً ما علم بالسمع لا يسمى إلهاماً فثبت أن
ذلك إنما هو ما ركب الله تعالى فيها أي في النفوس من العقول الهادية
إلى سبيل الرشاد والدالة على الحسن والقبح ولم يقتصر في ذلك
[illegible] إلهام وإلهام بل أثبت للنفس الإلهام إلى اجتناب الفجور واكتساب
التقوى على جهة العموم حيث أتى بالمصدر أي أنه دالّ على الجنس في قليله وكثيره
وذلك ظاهر لمن تأمله والله أعلم. قالوا أي منكروا التحسين
والتقبيح العقليين لو كان العقل يستقل بمعرفة قبح بعض الأشياء وحسن
بعض لما حكم على من ارتكب قبيحاً عقلياً بالعذاب قبل ورود السمع

علم أن العقل يستقل بمعرفة حسن بعض الأشياء وقبح بعض ووجه الاستدلال م

قلت لا تلازم بين الاستحقاق ووقوع المستحق اذ يجوز سقوط المستحق بعفو او غفره فلا حجة لهم في الاية

وقد قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فدلت هذه الاية الكريمة على ان الاستحقاق للعذاب اي على انه لا يستحقوا احد من المكلفين عذابا قبل ورود الشرع وذلك صريح في انه لا قبح يعتد به اليه العقل قبل ورود الشرع اذا اردنا ابطال احتجاجهم بهذه الاية الكريمة **فقلنا لهم الجواب** والله الهادي ان هذه الاية لا تنافي ما ذهبنا اليه من ان العقل يستقل بمعرفة قبح بعض الاشيا قبل ورود الشرع بل هذه دليل لنا علیکم لا لكم وذلك لان المعنى فيها الذي يدل عليه بفحواها وما كنا معذبين احدا من المكلفين بعد ان حصل منهم ما يستحقون العذاب وذلك انما يكون بارتكاب القبايح العقلية من عدم معرفة المنعم وشكره وغيرهما نص صريح في انه قد حصل من المكلفين من القبايح ما به يستحقون لاجله العذاب قبل ورود السمع ولكن لا يفعل حتى ياتي السمع فالاية انما تدل على انتفا فعل العذاب منه تعالى للمكلفين قبل ورود السمع لا على انتفا ارتكابهم القبيح وذلك معلوم باذنا ما تل هذا التركيب ويدل لنا قوله تعالى في اية اخرى الدالة على وجه الحكمة في ارسال الرسل وانزال الكتب ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم واهلها غافلون فاخبر تعالى ونبه في هذه الاية انهم اي اهل القرى قد ارتكبوا القبيح العقلي الموجب لحصول الظلم حيث قال بظلم اي بحصول منهم ظلم لانفسهم ولغيرهم وهم غافلون عن السمع الذي يتطرق به حجتهم عليه تعالى ويحصل بسببه الاعذار والانذار وذلك حيث قدرنا انهم قد استحقوا العذاب لاجل ارتكابهم القبيح العقلي لم تبلغهم الرسل ولا نزلت عليهم الكتب وقال تعالى في الاية الاولى التي احتجوا بها حتى نبعث رسولا يبين لهم على انا نعذب على ما ارتكبوه من القبايح العقلية لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فانه يمكنهم اذا لم تاتهم تخبرهم بانه تعالى يعذب من ارتكب

القبائح وغيرها ان يحتجوا عليه بان يقولوا حصل عندنا العلم بما لا يستحق العذاب لان عقولنا قد دلتنا على قبح ما ارتكبناه وان مرتكب القبيح يستحق العذاب ولكن لم نجزم بالوقوع اي وقوع العذاب لانا لا نعرف من يعذب على ذلك لعدم معرفتهم لربهم تعالى علوا كبيرا ولنا دليل في الشاهد على ان الانسان يقطع بانه مستحق لكمال ينزل به ولا يجزم بوقوعه عليه وذلك كمن يقتل انسانا عمدا عدوانا اي بغير حق على غفلة من الناس جميعا عن لا يشعر به احد فانه يعلم ان القصاص لورثة ذلك المقتول ولكنه اي هذا القاتل لم يجزم بوقوعه اي القصاص المستحق عليه لتجويزه ان لا يطلع عليه اي على حصول القتل منه احد من الناس فيقولون اذا لم يأتهم رسول ربهم لو انك زجرتنا لانصلحنا اي لا صلحنا عملنا وتركنا القبائح التي نستحق عليها العذاب لانا حسنا لم نجزم بوقوع العذاب علينا في ذلك وانما قلنا انه كان يمكنهم الاحتجاج على الله تعالى بما ذكر بدليل قوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله اي من قبل ارسال الرسل لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع ... من قبل ان نذل ونخزى فبين سبحانه وتعالى ان ارسال الرسل وانزال الكتب انما هو لقطع معذرة الاشقياء وابطال حججهم عليه تعالى فلولا الحجة العقل المركب فيهم ... اي نطلب ارسال الرسل لتقطع الحجة على من قد استحقوا العذاب ... فهذا المرتد عن الاسلام الى الكفر بعد ان قد حصل منه ما يوجب القتل من تبديل الدين حتى يبين ... الرجوع الى الاسلام فان قبل منه ذلك والا قتل ليكون ذلك اعذارا وابطالا للحجة فلذلك ما عن بصدده والله اعلم ومن جملة الامور المذكورة في المقدمة بيان ما يدرك بالعقل وتقسيمه الى الضروري والنظري وكل منهما الى الصور

او يجوز ظلم العفو مع عدم غفلتهم عما يلزم عنه

منع غفلته

لا تعقله على الدوام

يحجهم ... بما لحجتهم

والتصديق ووجه حسن تقديم ذكر ما ذكر العقل وما يستقل بمعرفته حسن ذكر ما يكون ادراكه له بالضرورة وما يكون بالاستدلال لانه لكثير ما يكون ذكره في الكتاب فلذلك قال عليه

فصل وما يدركه

بالعقل اي ما يدركه العاقل بعقله من الامور العقلية تصورا كان ذلك الادراك او تصديقا قد يكون ذلك الادراك لذلك المدرك بلا واسطة نظر بل يدركه العقل بضرورته او بديهته من غير فكر ونظر ذلك كالضروريات اي المعلومات الضرورية من التصورات والتصديقات فالتصورات الضرورية كتصور الحرارة والبرودة فان تصورهما ذلك يحصل عند العقل بلا واسطة نظر وتفكر في حقيقته وفصل بل يدركه العقل بضرورته والتصديقات الضرورية كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وبان الكل اعظم من الجزء ونحو ذلك من المقدمات التي يعلمها العقل بفطرته وبديهته من غير واسطة نظر وقد يكون ما يدركه العقل كذلك بواسطة نظر وتفكر وذلك كالاستدلاليات اي الامور العقلية التي لا تدرك ببديهة العقل وضرورته بل يحتاج الى الاستدلال لادراكها سواء كانت تصورات او تصديقات فالتصورات النظرية كتصور الانسان وتصور الملك فان تصورهما لا يحصل عند العقل الا بالتفكر في جنسهما وفصلهما والتصديقات النظرية كالتصديق بحدوث العالم وبان الله موجود فان ذلك انما يحصل بالتفكر في الدليل الدال على ذلك والادراك له اي بالعقل ضروريا كان ذلك الادراك او نظريا ان يكون ذلك الادراك عن حكم اي نسبة بين المحكوم عليه والمحكوم به فتصديق اي فذلك الادراك يسمى تصديقا الا ان المدرك حينئذ انما هو

ضرورياً وان لم يعتبر ذلك الادراك عن الحكم بل وجد الحكم وهو النسبة التامة
بين المحكوم به والمحكوم عليه فتصديق اي فذلك الادراك يسمى تصديقاً
لان المدرك بالعقل نسبة يدخلها التصديق والتكذيب وقد تقدم
ان كلا واحد منهما يكون ضرورياً وكسبياً وتقدم امثلتهما ايضاً والتصديق
النظري ينقسم الى قسمين جازم اي حاصل عند العقل لا على جهة الجزم
والقطع بالوقوع فالجازم اي التصديق الجازم وهو ما لا احتمال لكون
متعلقه على خلافه عند المعتقد ينقسم الى قسمين لانه ان كان مع المطا
اي مطابقة النسبة الحاصلة عند العقل للنسبة الحاصلة في الخارج بان
يكونا ثبوتيين معاً او سلبيين معاً ومع سكون الخاطر الى ذلك الاعتقاد
وعدم ارتيابه فهو علم اي يسمى ذلك التصديق علماً لانها قد حصلت
فيه حقيقة العلم اعني الاعتقاد الجازم المطابق الموجب لسكون النفس
وان كان ذلك التصديق مع عدمهما اي المطابقة وسكون الخاطر
اذ مع عدم الاول منهما وهو المطابقة وان حصل الثاني فهو اعتقاد
فاسد وذلك كاعتقاد المجبرة ان الله تعالى يفعل القبيح ويأمر به واعتقاد
المشبهة ان الله يشبه الاجسام تعالى عن ذلك علواً كبيراً وهو ايضاً
جهل مركب اي يسمى جهلاً مركباً وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه
ويسمى جهلاً مركباً لانه جهل بحقيقة الشيء وجهل بذلك الجهل
بخلاف الجهل المفرد فانه جهل واحد وهو سكون الخاطر مع عدم معرفة الشيء
وان كان ذلك التصديق مع عدم الثاني فقط وهو سكون الخاطر
مع انه مطابق للواقع فهو اعتقاد صحيح وذلك كاعتقاد العامي ان
الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يريده ولا يجبر على المعاصي وانه ليس كمثله
شيء ونحو ذلك من الاعتقادات الصحيحة فان ذلك قد يعتقد ابوهم اعتقاد
صحيح ثم صار بعد تقويه بالدليل القطعي علماً ولا يمتنع ان يصير الى المعتقد

وعبر جازم اي حاصل عند العقل لا على جهة الجزم والقطع بالوقوع

معلوماً كما لا يمتنع ان يصير السبب المظنون معلوماً والله اعلم و القسم
الثاني من قسمي التصديق غير الجازم وهو ما يحتمل متعلقه نقيض تلك النسبة
عند المصدق ينقسم الى ثلثة اقسام ظن و وهم وشك لان ذلك التصديق
ان كان راجحا على ما يحتمله النسبة من النقيض فظن اي فهو يسمى ظنا وقد
يقسم الظن الى ثلاثة اقسام مقارب للعلم و غالب و مطلق و ان كان
ذلك التصديق مرجوحا والنقيض للذي يحتمل النسبة راجحا فوهم اي
فهو يسمى وهما وان استوى الحال اي ما كان عند النسبة والنقيض الذي
يحتمله لكن النسبة مستويين عند المصدق ولا ترجيح لاحدهما على الاخر
فشك اي فهو يسمى شكا والقسم الاول من اقسام التصديق غير الجازم
القسمين ايضا لانه ان طابق ذلك الاعتقاد ما في الواقع فصحيح اي فهو
ظن صحيح والا يطابق الواقع ففاسد اي فهو ظن فاسد وقد يطلق الو
هم على معنيين اخريين غير ما ذكر احدهما الغلط كما يقال وهمت
في الطرق اي غلطت فيها و عدلت عنها الى غيرها لا على جهة التعمد و
الثاني الشك وقد عرف معناه كما يقال وهمت في قيام زيد اي شككت
فيه هل حصل ام لا لتعارض الامارتين واما الوهم فهو التوهم بمعنى التوهم
كذا فهو في اللغة التصور للشيء والتخيل له صورتها فكان ذلك
التصور بان تكون تصورت ذلك الشيء مطابقا لما عليه او مخطئا بان يكون
مخالفا له بحسب ... على ذلك ما قال الشاعر

فما نشنا خرفا فاهيتنا الكلا ❖ سقيا بها ساقيا وما لبث الا
باصبح من عيش البديع كلماته ❖ تذكرت ربعا او توهم منزلا

اي تصورت منزلا ذا محبة له شبهنا تلك به تشبيهه وهي العقيقة والجوف الجما
من التشبيه والكناية الاستعارة والكلام جمع كلمة والمراد بها هنا جملة
مشتبهة مخزونة مع الادب والمعنى انه المستشهد المصنف بما ذكره

لا يستقر فيهما الماء بل يذهب وتضيقانه وليتنا في ضياعهما للماء وعدم حفظهما له بأضيع من عيني المتبد لسه الباكي لفراق الاحبة عند تذكر ربوعهم وتصور منازلهم بأن لم تكونا عينيك اضيع لدمعهما من الشنتين فكان الشنتان أضيع للماء من العينين اذ المستبد دون المشبه به فيما به حصلت المشابهة فلذلك عدل الشاعر الى ما ذكر والله اعلم وقد يطلق التوهم على معنى آخر غير ما ذكر وهو الظن وقد تقدم معناه كما يقال توهمت قيام زيد اي ظننت حصوله والجهل ينقسم الى قسمين متلفين لكل واحد منهما حقيقة غير حقيقة الآخر واطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظي فلا يمكن حده باعتبارهما بحقيقة واحدة بل مفرد ومركب فالمفرد حقيقته انتفاء العلم والظن بالمقصود بمعنى انك لا تعلم ذلك الشيء ولا تظنه وسواء كان تصورا او تصديقا والجهل بصورة الفيل وحقيقته او نفيه نفاعو الجهل بكون زيد في الدار مثلا والمركب تصور الشيء او تصديقه على خلاف ما هو عليه في الواقع فالتصور كتصور الفيل مثلا في صورة الانسان والتصديق كاعتقاد ان العالم قديم ونحو ذلك وقد عرفت لم سمي الاول مفردا والثاني مركبا واما السهو فحقيقته هو الذهول عن المعلوم اي ذهول العالم عن الشيء الذي كان يعلمه حتى صار كان لم يعلمه وهو ايضا النسيان ومن جملة الامور المذكورة والمعرفة النظر ووجه حسن تقديمه ان المقصود بهذا العلم هو معرفة الله تعالى وما يتعلق بها والطريق الى معرفته تعالى انما هي النظر والتفكر في صنعه لانه لا يعلم ضرورة لان طرق العلم الضروري اما الادراك للشيء المعلوم باحدى الحواس والاخبار المتواترة به وكل ذلك لا يحصل في حقه تعالى اذ لا يدرك تعالى بالحواس ولا يقاس بالناس والخبر المتواتر انما يفيد العلم اذا استند الى احدها فلا يعلم تعالى الا بالنظر فلذلك حسن تقديمه فقال

[margin notes:]
لنبتا

من ماء للماء فيهما من الشنتين وذلك وقد اهمالعرب في الشنتين لا يزلان نتهابي العينين بالشنتين

استند الى

بحث النظر

فصل في حقيقة النظر وبيان أقسامه

وما يجب منها واعلم أن النظر لفظ مشترك بين معان خمسة أحدها نظر العين وهو تقليب الحدقة السليمة في جهة المرئي التماسا لرؤيته قال الله تعالى وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد وقال الشاعر

۞ نظرت إليك بأعين مخمورة ۞ ونظرت ليلى بشفة الحاسد ۞

والثاني نظر المقابلة وهو تحاذي المتحيزين وتسامتهما بحيث لا ساتر بينهما ولا حاجز بجواره فاليسار تركالجبل إذ والذي يجوز بجواره كالمتعدي المعرفة قال الله تع وتراهم أي الأصنام ينظرون أي يقابلونك وقال الشاعر

۞ إذا نظرت التخيا لأخذ ۞ فأدنى تنظرها سرورا ۞

أي إذا قابلتني والثالث نظر الانتظار وهو توقع حصول أمر في المستقبل سواء كان خيرا أو شرا قال الله تع حاكيا عن بلقيس وإني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون وقال الشاعر

۞ وجوه يوم بدر ناظرات ۞ إلى الرحمن يأتي بالخلاص ۞

أي منتظرة لذلك والرابع نظر الرحمة وحقيقته إرادة نفع للعبد أو دفع ضرر قال الله تع في أهل النار ولا ينظر إليهم يوم القيامة أي لا يرحمهم وقال صلى الله عليه وسلم من جر إزاره بطرا لا ينظر الله إليه يوم القيامة ولا يزكيه معناه لا يرحمه وقال الشاعر

۞ انظر إلي بعين ترك نظرة ۞ فالفقر يزري والتنعم يجمل ۞

أي ارحمني والخامس ما يجب عنه هنا وهو نظر الفكر وكذلك قال عليه والمراد به أي بالنظر إذا أطلق هنا أي في مثل هذا المحل وهو علم الكلام نظر الفكر وحقيقته إجالة الخاطر أي العقل لذي علم في الأشياء لتحصيل اعتقاد للناظر أي اعتقاد كان وقد تقدم بيان

الاعتقاد وان العلم نوع منه وقولنا لتحصيل اعتقاد ليخرج ما ليس لذلك من النظر نحو التفكر في امارات الطريق لمعرفة ايها والتفكر في امور القيامة ونحو ذلك والذي يدل على ان النظر قد يستعمل بمعنى الفكر قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت اي افلا يتفكرون في خلقها

وقول الشاعر

انظر بفكرك تستبين المبهما ❊ واعلم بان الفكر هو سبب لما ❊

والدليل على ان لفظ النظر مشترك بين هذه المعاني ان القائل اذا قال نظرت تردد فهم السامع بين هذه المعاني حتى ياتي بقرينة تدل على مراده وهذا هو حقيقة المشترك كذا قيل ويمكن ان يقال ان النظر حقيقة في نظر العين مجاز فيما عداه ولا نسلم انه اذا اطلق يتردد فهم السامع عند اطلاقه بين هذه المعاني بل يتبادر عنده ان المراد نظر العين وقد ذكر مثل هذا

الامام المهدي احمد بن يحيى عليهم

والله اعلم وان النظر بالمعنى الخامس يرادفه التفكر المطلوب به ذلك اي تحصيل اعتقاد ومنه قوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض اي ينظرون بعقولهم في خلقها العجيب الصنع وما فيها من العجائب الباهرة الدالة على صانعها وحكمته وقدرته وعلمه وهو اي النظر بالمعنى الخامس ينقسم الى قسمين صحيح وفاسد فالاول وهو الصحيح حقيقته ما يتبع فيه اثر يتوصل به الى وجود المؤثر نحو التفكر في المصنوع اي في الخلق واختلاف انواعه وتباينها ليعرف بذلك وجود الصانع وما يجب له من الصفات وما ينتفي عنه منها وانما كان هذا صحيحا لان له طريقة واضحة توصل الى المطلوب والثاني من قسمي النظر وهو الفاسد ما كان بخلافه اي تخمينا لغيب اي لا طريق له معلوم وانما هو بشيء متوهم مظنون مغيب وذلك نحو التفكر في ذات الله تعالى اي شيء هي فان من تفكر فيها الحيرة ونفى الصانع لانه لا طريق الى معرفتها الا ما دل عليه سبحانه

ونحن حيث نقول ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ففائدة ما نعرفه
منه أنه شيء لا كالأشياء متصف بصفات الكمال التي يجب له منزه عن صفات
النقص التي يستحيل عليه لأن هذا أعجب الطريق الموصل إليه كما سيأتي
عن قريب إن شاء الله تعالى ومن النظر الفاسد التفكر في الروح الذي في
الحيوان ما هو وأين هو فإن التفكر فيه فاسد لأنه لا طريق إلى معرفته
إذ لا يهتدي العقل إلى ماهيته وإنما الطريق إلى معرفته السمع فإنه
علم بمقتضاه والأفلاك وسيأتي في الروح حديث عميق إن شاء الله تعالى آخر
ذلك فقد قال أئمتنا عليهم السلام وجمهور الشيعة والمعتزلة وغيرهم
من الفرق والصحيح منه أي من النظر قد عرفت ما هو الصحيح واجب
على كل مكلف عقلا وسمعا أي يحكم بوجوبه فيهما كما سيأتي من الأدلة
الدالة على ذلك خلافا للمعلمية أي القائل بوجوب النظر على الف
خلافا للتعليمية وهم فرقتان من الباطنية وغيرهم وهما العوامطه
والصوفية أقماهم الله تعالى فإن النظر عندهم بدعة حرام وإنما يعرف
الباري تعالى عندهم بما سيأتي لهم وإذا أردنا الاحتجاج على ما ذهبنا
إليه من وجوب النظر **قلنا** إنا قد وجدنا فينا نعما ظاهرة لا نحصيها
فوجب علينا معرفة من أنعم بها لنشكره على إنعامه إذ جهل المنعم مع وجود
السبيل إلى معرفته قبيح لأنه مستلزم للإخلال بشكره على النعم
التي قد من بها وإنما قلنا إن جهل المنعم مستلزم لذلك لأن توجيه
الشكر من الشاكر إلى المنعم عليه مترتب على معرفته أي المنعم مرة
أي نعلم ذلك بضرورة العقل فإنه يعلم بضرورة العقل أنه إنما يجب شكر
المنعم حيث عرف وعرفنا أيضا أنه إنما أعطانا من النعم إلا للإحسان إلينا
والتفضل بها علينا إذ حقيقة النعمة هي المنفعة الحسنة التي قصد بها
صاحبها وجه الإحسان إلى الغير والتفضل يقضي ضرورة بوجوب

شكر المنعم وبنفي الضرر بفتح الاخلال به اي بالشكر وشكره انما يكون بعد معرفته لان توجيه الشكر الى شيء مجهول قبيح عقلا اذ لا يعلم انه قصد بالنعمة وجه الاحسان والتفضل وكيف يشكر عليها فوجب معرفته تعالى لكن الذي ذكر من وجوب شكر المنعم وقبح الاخلال به فكون وجوب الشكر للمنعم مترتب على معرفته ومعرفته تعالى لا تكون الا بالنظر في مخلوقاته والتفكر فيها لامتناع مشاهدته تعالى لما يأتي بيانه ان شاء الله في مسئلة نفي الرؤية فعلمت ان معرفته تعالى الواجبة على كل مكلف لا تتم الا بالنظر والمعلوم ان ما لا يتم الواجب الا به وجب وجوبه والا نقل بوجوب ما لا يتم الا به بل هو مخير فيه وقبح الخلل حسيئذ في الواجب لانه يكون اما غير واجب وقد ثبت وجوبه او تكليف بما لا يطاق فتامله اي تامل هذا الدليل الدال على وجوب النظر فانك تجده قاضيا بوجوبه لا محالة والله اعلم والقول بان وجه وجوب معرفته تعالى ما ذكر هو قول قدماء اهل البيت عليهم السلام وابي علي من المعتزلة وقال غيره من المعتزلة والمتاخرون من الائمة ان وجه وجوبها كونها لطفا للمكلفين في القيام بما كلفوا به من اداء الواجبات واجتناب المقبحات وحقيقة اللطف هو ما يختار المكلف عنده ما كلف به لاجل انه كلف به او ما يكون المكلف عنده اقرب الى ذلك ولا شك ان معرفة الله تعالى بهذه الصفة فان من تيقن ان له صانعا يثيبه ان اطاعه ويعاقبه ان عصاه كان اقرب الى طاعته وتحصيل ما هو لطف بهذه الصفة واجب عقلا وهذا الواجب لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به وجب كوجوبه وسياتي لهذا مزيد تحقيق عند بيان وجه وجوب الواجبات ان شاء الله تعالى واما الدليل السمعي الدال على وجوب النظر الصحيح على كل مكلف فآيات كثيرة واخبارات واسعة من الآيات قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت

الآيات إلى آخرها وهي قوله تع في سورة الغاشية افلا ينظرون إلى الابل
كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الارض
كيف سطحت ونحوها اي هذه الآيات مما تدل على وجوب النظر كثير ومنه
قوله تع او لم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السموات والارض وما
بينهما الا بالحق الآية ووجه دلالة هذه الآية على وجوب النظر ان
ان الله تع انكر الغفلة في تركه وذمهم وتوعدهم على تركه حيث قال
في آخر الآية الاولى الا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الاكبر
وآخر الآية الثانية وان كثيرا من الناس بلقاء ربهم لكافرون
والذم والعقاب انما يكونان على ترك الواجب وايضا قد مدح تعالى
من تفكر في الخلق فاجتنب حيث قال ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لأولي الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا
وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا
باطلا سبحانك فقنا عذاب النار والمدح على الشيء يدل على وجوبه
لانه آكد من الامر به ويدل على وجوب النظر من السنة قوله صلعم
واله وسلم من اخذ دينه عن التفكر في آلاء الله والتدبر لكتابه و
التفهم لسنتي زالت الرواسي ولم يزل ومن اخذ دينه عن افواه الرجال وقلدهم
فيه ذهبت به الرجال من يمين الى شمال وكان من دين الله على اعظم زوال
ودلالة هذا الخبر على وجوب النظر ظاهرة قالوا اي المنكرون
لوجوب النظر انما قلنا انه لا يجب لعدم الفائدة فيه لان معرفة الله
تعالى لا تدرك بالعقل لانها ليست بضرورية ولا يدرك به الا الضروريات
من العلوم وقد عرفنا انها لا تكتسب الا بسند لا بالآيات قالوا واما التعلم
بالله تع فذلك هو من جهة الامام اي امام القرامطة والشيخ
اي مشايخ الصوفية وذلك لانهما يعلمان بالكشف ما يناسب حروف القرآن

وسخرجان منه علوماً جمة مثل العلم بالله تع وغيره من المغيبات
وحصل لهما العلم بذلك ضرورة لانهما يطلقان عليه بالكشف والمشا
هدة ثم تحصل ذلك بتعلمانه الناس واذا اوردنا الورد عليهم وابطال
حجتهم قلنا العلم بانا ندرك بالنظر بعض المدركات الغير الضرورية
علم ضروري لا ينكره عاقل كالعلم الضروريات مثل علمنا بانا نعلم بانا نرى وانا
نسمع بالبلقاء فبطل قولكم انا لا ندرك بالعقل الا الضروريات وثبت
ما نقوله من انا ندرك به الضروريات والاستدلاليات واما قولكم ان العلم
بالله تعالى من جهة تعلم ومامكم حيث قلتم بدرك الامام والشيخ ما بيانات
حروف القرآن وغيره من المغيبات ضرورة فهو اعتقاد منكم فاسد لانه
حصل عندكم واعتقدتموه من مجرد دعوى منهما اي الامام والشيخ
عليكم انهما المتبعون لهما بلا دليل اثراته يدل على صحة دعواهما وكل
دعوى بلا دليل فهي باطلة ثم نقول لهما الفرق بينكم انهما المعلمون لذلك
الشيخ والامام وبينهما حيث قلتم انهما يدركان ذلك ضرورة وانتم انما
تاخذونه منهما ولكم لم تدركوا ذلك الذي زعمتما انهما ادركاه ضرورة سلمنا
فانه لا فارق بينكم وبينهما الا ادعوا الفارق وما لاجله اختصا
به وهما من جملتكم وانتم قادرون على مثل فعلهما ولكن اعتقادكم لصحة
دعواهما انما هو تقليد لهما وليس عن نظر فان المعلوم انكم لم تنظروا
في صحة هذه الدعوى البطلانه اي النظر وعدم افادته العلم عندكم
فلذلك قلتم ما ادعياه من الكذب المحض وصدقتموهما فيه ولم تشترطوا
الا ان كل دعوى بلا دليل فلا شك عند جميع العقلاء في بطلانها والا
نكل بالله فما الترجيح بين دعواهما في المناسب للخروج والمغيب هو
ما ذكراه وبين دعوى شخص يقول من غيرهما ان المناسب والغايب خلاف ذكر
الذي ادعياه فبطل بهذا ما ذكرتم وثبت انه انما يعلم تع بالنظر والتفكر في صنعه

وان ذلك واجب على كل مكلف ومكلفة والله اعلم **وقالت**
المجبرة لا يجب النظر الا سمعا فقط ولا يجب عقلا لان الوجوب حكم من الاحكام
والحكم يستدعي حاكما والحاكم عندهم انما هو السمع لان العقل لا يستقل
عن معرفة وجوب شيء ولا قبحه كما تقدم **والحجة لنا عليهم** ما
ادعوه ادعيناه وابطال ما ادعوه ما مر من الادلة القاطعة الدالة
على ان العقل يستقل بمعرفة حكم بعض الاشياء في فصل الحسن والقبح
وعلى ان العقل يقضي بوجوب معرفته تعالى في قوله عليكم تحصيل المنعم مستلزم
للاخلال بالشكر الى اخره وان سلم للمجبرة ما ادعوه من ان النظر الموصل
الى معرفته تعالى انما يجب سمعا ولم نحتج بعين تلك الادلة لزم بطلانه اي بطلان
قول المجبرة بالدور او الكفر نخبرنا لو قلنا ان النظر انما يجب الا سمعا
يلزم من هذا القول اما الدور وهو انا لا يجب علينا النظر حتى يرد
السمع بوجوبه ولا نعلم صحة السمع من وجوده حتى ننظر في السمع
واما الكفر حيث نقول انه لا يجب علينا النظر وذلك لان المكلفين هم
عند ورود السمع وبعثه الرسل اما ان نقول يجب عليهم النظر في صحة دعوا
عليهم للنبوة او لا يجب عليهم ذلك والاول وهو القول بوجوب النظر في
دعوا الرسالة دون معجزة لانه اي الشان لا يجب النظر على هذا
القول الا بالسمع الذي جاء به النبي والسمع لا يثبت ويكون دليلا الا
الا النظر في صحة دعوا النبي للنبوة فيتوقف احدهما على الاخر وهذا
هو الدور المحض وما لزم منه الدور فلا شك في بطلانه والثاني وهو
القول بعدم وجوب النظر في صحة دعوا النبوة تصوب لمن اعرض عن دعوة الا
الى الدين ذهوبه اعراضه على هذا القول لا واجب عليه فقال انه
اخل به وان لم يخل بواجب فلا حرج عليه وذلك هو اي التصويب المنكر
كفر هو اي يلزم من قال به الكفر والخروج عن ملة الاسلام لانه ذهاب

به الرسول فان المعلوم ضرورة عند كل عاقل ان الرسل جاءت بوجوب
النظر في صحة ما ادعوه من النبوة ولذلك اتوا بالمعجزات الباهرة الخارقة للعادة [illegible]
على صدقهم فيما ادعوه وما علم ضرورة من كل نبي ضرورة اي ورد مجمعا عليه [illegible]
دين كل نبي ودعوا النظر فانه واجب فيما جاءوا به كما عرفت ولا يشك الصحابي [illegible]
ما لزم منه الكفر فبطل القول بان النظر لا يجب عقلا وانما يجب سمعا والله
واذا ثبت وجوب النظر عقلا وسمعا فقال اصحابنا عليهم السلام ومن [illegible]
من المخالف له وغيرهم هو فرض عين على جميع المكلفين والمكلفات
يجب عليهم معرفة الله تعالى بالدليل الدال عليه والدليل الموصل الى ذلك هو
النظر كما عرفت فيجب على الجميع ولا يجوز التقليد فيه لما سيأتي [illegible]
ابو اسحق ابن عياش وابو القسم البلخي وعبد الله بن الحسن العنبري
وهؤلاء من المعتزلة ورواية عن القسم بن ابراهيم الرسي نجم آل الرسول
ورواية عن المؤيد بالله احمد الحسني بن هارون بن الحسين بن محمد بن
هرون بن محمد بن القاسم بن زيد بن الحسن بن علي بن ابي طالب صلوات الله عليهم
وهذه الرواية عنهما ليست مشهورة فهؤلاء قالوا ان النظر في معرفة
الباري تعالى وما يجوز له من الصفات وما يستحيل عليه [illegible]
فرض عين كما ذكر الاولون بل هو فرض كفاية اي يكفي القيام به [illegible]
الخطاب به بعض المكلفين ثم فرعوا اي هؤلاء القول في حكم [illegible]
من المكلفين بعد ان قد قام بالنظر بعضهم هل يجوز لهم التقليد [illegible]
او لا [illegible] فابن عياش والعنبري وغيرهما [illegible]
كفاية من سائر العلماء ومثل قولهما رواية عن المؤيد بالله [illegible]
قالوا انه يجوز لمن لم ينظر التقليد لمن نظر فيما اداه اليه نظره [illegible]
الله مطلقا اي سواء علم ان نظر ذلك الناظر الذي يريد تقليده [illegible]
يكون محقا فيما ذهب اليه او لا وقال [illegible] ابو القاسم البلخي

ومثل قوله رضي الله عنه القسم فعلمك انك تدعون لم تسطو تعليد الحق ممن
ينظر الى سوطان نظر ذلك الناظر حقا وصوابا ومثل قولهما اعساد الامام
على حمزه عليهم في الناس مثل فالعمل فيه واعلم الناس ما الاضافه
الى معرفته تع خمس مراتب علمية الاولى الاقرار بها باللسان من غير اعتقاد
لها لا عن دلالة ولا عن غيرها بل النطق باللسان فقط وفايدة الاقرار
هو البراءة عن الشرك واحراز الرقبة عن القتل وعصمة الاموال
عن الاخذ الا بحقها وتثبت لقائلها احكام الاسلام في الظاهر وحسابهم
على الله تع **قلت** وهذه حالة المنافقين وقد وصفهم الله تع
بالكفر وبانهم في الدرك الاسفل من النار المرتبة الثانية اعتقاد مضمون
هذا الاقرار بالتقليد وهي حالة كثير من الخلق ممن قصر عن بلوغ مراتب النظر
والوصول الى حقيقته وهولاء هل يكونون مسلمين في الاخرة ام لا فيه
خلاف بين المتكلمين فالاكثر منهم على انهم ناجون ومنهم من قطع بهلاكهم
قلت والمختار عندنا انهم ناجون لانهم مصدقون بالله تع
وبرسوله واليوم الاخر وجازمون بصحة هذه الامور وان عدم
السكون للقلب والطمانينة له المرتبة الثالثة العلم بهذه الاصول
على سبيل الجملة وهذا هو الذي يكون من اصحاب الجملة فانهم يعلمونها بادلة
الادلة ومبادئها وهذا كاف في احراز المعرفة في حقهم فاذا علم
احدهم ما حصل في العالم من انواع الحوادث والامطار واصناف
الحيوانات وانواع الثمار والنبات وجري الشمس والقمر واختلاف
الليل والنهار وغير ذلك مما يعلم بالضرورة انه لابد لهذه الامور
من صانع مدبر على الترتيب لان العلم بالصانع هو علم قريب يحصل بادنى
تامل وهكذا اقراره بصفاته تعالى القادرية والعالمية وما يجب له وتعالى

واحرازه

ذات الله وصفاته وحكمته وصدقه في رسله على سبيل التفصيل وانه تعالى واحد لا شريك له وهذه الحالة هي حالة العلما والافاضل الذين توصلوا بعقائد الادلة وانوار البراهين فحصلوا على انشراح الصدور وطمانينة النفوس وهولاهم قليلون لا تعرفهم لهذه التفاصيل بالدلايل التطعيه متوقفة على معرفة شروط البراهين وكيفية ترتيبها وهي صعبة وعسرة والتوصل فيها كثيرا الا على من وفقه الله تعالى

المرتبة الخامسة وهي الوصول الى معرفة ذات الله تع وصفاته بالعلوم الضرورية التي لا تعتريها الشك ولا تغشاها الريب وهذه حالة المقربين وقد منع اكثر المتكلمين عن ان يكون العلم بالله ضروريا في الدنيا مع استكمال التكليف وهذا الامام يحيى منه وقد لعليه امارات اخذها ان موضع المعرفة في الوجوب انما هو لاجل كونها لطفا في الطاعة والكف عن المعاصي واللطف يختلف حواله بحسب اختلاف الحلق فلا يمتنع في بعض المكلفين ان يكون المعلوم من حاله ان المطلف في حاله انما هو علوم العلم الضروري وبعضهم اللطف في حقه انما هو تحصيل العلم النظري كما يعلم اختلافهم في المصالح بالغنا والفقر والصحة والمرض وتشابهها ان الخوف من الله تع انما هو على قدر معرفته ونحن نعلم بالضرورة اختلاف الخلق وتباينهم في خوف الله تع كخوف الملايكة والانبيا ليس كخوف الاوليا والصالحين وخوف الاوليا ليس كخوف غيرهم من سائر المكلفين فزيادة الخوف انما هو من اجل زيادة المعرفة وقوتها وتاكيدها فلا يمتنع ان يزداد الخوف بحسب ازدياد المعرفة حتى ينتهي ذلك الى العلم الضروري وهذا هو مطلوب بنا انتهى ما ذكره عليه السلم في لمو خص فتامله والله اعلم واذا اردت تمام المعلوم

ابطال قول من قال بجواز التقليد في حق الله تع

اختلاف عقايد المباينين في حقه تعالى و المعلوم بالضرورة انه لم
يكن الله تعالى مطابقا لكل اعتقاد و انما هو مطابق لاحدها فقط لكونها
متضادة و اجتماع الاضداد و حقيقتها محال فعلم ان البعض من
المعتقدين مخطئ و البعض محق و اذا كان كذلك فالمخطئ منهم في اعتقاده بما
هو به تعالى بحيث اعتقده على خلاف ما هو عليه و الجاهل بالله تعالى كافر
اجماعا اي بدليل على كونه الاجماع من الامة المحمدية و تقليد الكافر في كونه كافر
اجماعا لان المقلد للكافر مصوب له و تصويب الكافر كفر ايضا فقد ذم
الله تعالى المقلدين في غير موضع من القرآن مثل قوله تعالى و اذا قيل لهم
اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه اباءنا و نحو ذلك هكذا كثير
و الذم على الشيء آكد من النهي عنه فدل ذلك على تحريم التقليد في حقه تعالى
و وجوب النظر على كل مكلف و اما قولهم انه يجوز تقليد المحق فانا نقول
المعلوم انه لا يحصل العلم بالمحق الا بنظره و اعتقاده الا بعد معرفة الحق
و انه معه لانا لو قبلنا قوله في ان الحق معه لكنا مقلدين له في ذلك
و التقليد لا يفيد العلم فيبقى المحذور المذكور بحسبه و لذلك

قال امير المؤمنين كرم الله وجهه في الجنة

للحارث بن حوط لما قال له اترى يا امير المؤمنين ان اهل الشام على كثرتهم
على الباطل و نحن على قلتنا على الحق و كما قال فقال يا حارث انه ملبوس
عليك ان الحق لا يعرف بالرجال و انما يعرف بالدليل لان معرفة الحق في حقه تعالى
واجبة فقد علمنا ما ذكرنا ان معرفته انما يحصل بالدليل و اذا وجد الدليل
انتفى التقليد و الله اعلم و من جملة الامور المذكورة في المقدمة الدليل
و الشبهة و ما يترتب عليهما و بيان الفرق بينهما و وجه حسن تقديم
ذلك انه قد ثبت ان معرفة الله تعالى لا يجوز التقليد فيها و انه لا بد من الا
دلة على العقايد المتعلقة به تعالى حتى ذكر حقيقة الدليل و حقيقة

قلنا
لقائل يمكن ان يعلم انه محق
قبل ان يعلم بالدليل [illegible] و دليلنا
و لكن بدليل [illegible] عليهم
كاهل البيت عليهم السلام
و [illegible]
و [illegible] الرجال يعرفون
بالحق [illegible] اعرف الحق تعرف اهله
[illegible] و المعلوم انه
لا يعرف الحق [illegible]
الموصل اليه [illegible]
[illegible]
[illegible] الحق
لا يعرف بالرجال و انما
يعرف [illegible]

الشبهة وإنما تعرف كونها شبهة وإنما تبطل قبل الخوض في آيات المتشابه ولذلك قال عليه

فصل وأما الدليل فمعناه في اللغة العربية

بحث الدليل

واصطلاحاً أما معناه أي في اللغة فهو يستعمل بمعنى المرشد كما يقال دليل القوم في الطريق أي المرشد لهم إليها وبمعنى العلامة الهادية إلى المطلوب كالنصب الموضوعة في المفازة لتدل على الطريق والنجوم التي يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وأما معناه اصطلاحاً أي في اصطلاح علماء الكلام فهو ما به الإرشاد أي الشيء الذي يحصل بسببه الإرشاد للمكلف إلى المطلوب النظري أي الحاصل عن النظر والتفكر وذلك كمخلوقات الباري تعالى فإنها تسمى دليلاً عليه لأنه يحصل بسبب النظر فيها والتفكر في عجيب صنعها الإرشاد إلى المطلوب وهو وجوده تعالى إذا عرفت ذلك فنقول المعلومات تنقسم إلى قسمين ضرورية واستدلالية فالضرورية هي لا يحتاج في العلم بها إلى دليل وأما الاستدلالية فلا تعلم إلا بالدليل فلذلك

قال عليه ويجب معرفة ما لا يدرك ضرورة بلا دليل أي تعلم كل عاقل أن غير المعلومات الضرورية لا يحصل العلم بها إلا بدليل قاطع يدل عليها فإن عدم الدليل لم يحصل العلم به لعدم الطريق إليه أي إلى ما لا يدرك ضرورة إذ العلم لا بد له من السبب وسببه أما الضرورة وأما الدليل القاطع فإذا انتفى انتفى العلم قطعاً إذا عرفت ذلك فمن ادعى أشياء مما لم يدرك ضرورة ولم يذكر الدليل الدال عليه فإن كان دليله أي دليل ذلك المدعى الذي لم يذكره مما شأنه أن لو كان ثابتاً لا بد في نفس الأمر لظهر لجميع العقلاء وذلك حيث يكون معلوم هذا الد

ومن لوله مما يعم التكليف به جميع العقلاء وذلك كمن ادعا كون الصنم
الها ولم يات بدليل قاطع على دعواه فان الدليل الدال على الهية الصنم
لو كان موجودا لظهر لجميع العقلاء لانه يجب عليهم اعتقاد ذلك ولم لا يكون
الا بدليل قاطع او كان دليل ذلك المدعي الذي لم يذكر من شانه انه لو كان موجودا
لظهر لاهل الملة الاسلامية وذلك حيث يكون معلوم هذا الدليل ومن لوله
مما يعم التكليف به جميع المسلمين وذلك كمن يدعي ان الله تعالى اوجب علينا صلاة
سادسة غير هذه الخمس المعروفة ولم يات بدليل قاطع على دعواه فان الدليل
الدال على وجوبها لو كان موجودا لظهر لجميع المسلمين لانه يجب عليهم قطعا فعلها واعتقاد
وجوبها وذلك لا يكون الا بدليل قاطع فما كان كذلك فهو باطل قطعا وذلك
للقطع منا بعدم الدليل عليه لما لم يوجد وان لا يقطع بعدم الدليل
بل جوزنا وجوده لما خفي هذا الدليل ولظهر لجميع العقلاء في القسم الاول
ولهو مما كان من شانه انه لو كان لظهر لجميع العقلاء عن كون الصنم الها و
لظهر لاهل الملة الاسلامية في القسم الثاني ولهو مما كان من شانه ان
لو كان موجودا لظهر لاهل الملة الاسلامية عن الصلوة السادسة وذلك
لان الدليل ما هذا حاله لا يجوز من الشارع قصره على البعض من الناس لا يفيد
نقلهم له العلم به بل لا بد من اداء بظهوره لعدد يفيد لكثرتهم نقلهم العلم وهو عدد
التواتر فلو جوزنا وجوده كذلك اي غير ظاهر كما ذكر الخصم فقد جوزنا على
الشارع ما قضا الدليل بانه لا يجوز عليه وذلك واضح والله اعلم وان كان دليله
اي دليل ذلك المدعى الذي لم يذكر ليس من شانه ذلك اي انه لو كان موجودا
لظهر لجميع العقلاء او لاهل الملة بل كان مما يجوز وجوده ولا يظهر وذلك حيث
يكون من لوله من لا يعم التكليف به جميع العقلاء علما كتحريم اجرة الحمام فان
دليله ليس من شانه ذلك فاذا قال به احد كما حكي عن بعض اهل الحديث
ولم يذكر دليلا عليه فانه لا يقطع بصحة قوله لانه لم يذكر دليله ولا ببطلانه

لان

لان دليله ليس من شأنه ما ذكر بل يجوز الامران لكن لا يجوز من الشارع
ان يقتصر على بعض لا بعض ثقله بعلمه لما كان مما كان التكليف به لا يعم فيظهر عنه
لناس دون ناس وذلك كقول بتحريم الحمام فان دليله ليس من شأنه ذلك
فاذا قال به احد كما حكي عن بعض الحديث ولم يذكر دليلا عليه فانه
لا يقطع بصحة قوله لانه لم يذكر دليلا ولا ببطلانه لان دليله ليس من شأنه
ما ذكر بل يجوز الامران ولذلك قال عليه فالوقف اي فالواجب فيما
فيما هذه حاله التوقف ولا يقطع بعدم الدليل عليه فيكون باطلا ولا بوجوده فيكون
صحيحا حتى يظهر الدليل عليه ان كان موجودا فيعتقد حسنه وصحته وانما قلنا
بذلك لجواز ان يطلع عليه بعض العلماء ويعزب عن غيره اي غير ذلك الذي
اطلع عليه لان فوق كل ذي علم عليم وليس من شأن ذلك ان يظهر لجميعهم
ويظهر لنا عدمه اي ذلك الدليل ان لم يكن موجودا فيعتقد بطلانه حينئذ
لعدم الدليل عليه بعد تمام البحث عليه في مظانه وجوده فلا يوجد
وعرفت ان الفرق بين هذا القسم والقسم الاول انه في القسم الاول
ان لم يذكر المدعي دليله القاطع على بطلان دعواه في الحال ولا يحتاج الى
بحث عن الدليل لانه لا يجوز ان يخفى على احد واما في هذا القسم فانما
يقطع ببطلان قوله بعد البحث والتفتيش فلا يوجد دليل عليه لانه لا يجوز
في دليله ان يخفى على بعض الناس كما عرفت والله اعلم. و: لا استدلال
حسنته هنا اي في هذا الموضع وما يناسبه لانه قد يطلق على طلب
الدليل وعلى التعبير من المستدل لمن [illegible] فقفا اثره اي عن الشيء الذي قفى
المستدل اثره ليكون دليلا له على مطلوبه وتوصل به اي بذلك الشيء
الى المطلوب وهو المستدل لغلبته والذي قفا اثره وتوصل به الى المطلوب
هو الدليل فالاستدلال حينئذ هو النطق بالدليل يقال استدل
على المسئلة استدلالا اي نطق بدليلها وذكره معها ويسمى ذلك التعبير
دليلا وحجة ولكن انما يسميان بهما ان طابق الواقع لكونه توصل به اليه
وهو الدليل الا انا لنتوصل به الى اعتقاد الشيء فاذا كان الاعتقاد الحاصل
عن الدليل الواقع في نفس الامر مطابقا سمي ما حصل منه
ذلك الاعتقاد دليلا لانه يستدل به على المطلوب وحجة لانه يحج
اي يمنع وذلك كالاستدلال على حدث العالم ووجود الصانع [illegible]
ومخالفته له وعدله وحكمه فان اعتقاد هذه الاشياء موافق لما في
نفس الامر فما دل عليها سمي دليلا وحجة والا يحصل ذلك فيشبهة اي
فانه يسمى ما حصل منه الاعتقاد المخالف لما في نفس الامر شبهة

اي فالواجب التوقف فيما هذه حاله ولا يقطع بعدم الدليل عليه فيكون باطلا ولا بوجوده فيكون صحيحا حتى يظهر الدليل ان كان موجودا فيعتقد حسنه وصحته وانما قلنا بذلك لجواز ان يطلع بعض العلماء ويعزب عن غيره اي غير ذلك الذي اطلع عليه آه كذا في الدرر وكذلك عن الشارع آه

اي فيعتقد بطلانه حينئذ لعدم الدليل عليه آه كذا [illegible]

والتفتيش

بحث الاستدلال

[illegible] الخصم

حصل ذلك [illegible]

ولا سيما دليلاً لانه انما شبه الدليل في الفتوى وهو باطل قطعاً لان
ما دل على الباطل فهو باطل قطعاً ونعرف كونه اي كون ما يستدل به على
غلط ما لم يطابق الواقع من الاعتقادات بابطاله بابطال ذلك المدعى
الذي ادعى غلبه بالشبهة وابطاله اما ان يكون بدليل قاطع او بغير
قاطع ان كان بقاطع اي بدليل قطعي معلوم الصحة وذلك كالعقل العقليات
وصريح الكتاب العزيز والسنة المتواترة والمتلقاة بالقبول والاجماع
القطعي والقياس الجلي في السمعيات فما كان كذلك صح به الا
بطال في القطعيات من المسائل والظنيات معاً ومثال ذلك
في القطعيات ما مر من ابطالنا لمذاهب المجبرة في نفي التحسين والتقبيح العقلي
فانا لما ابطلنا مذاهبهم بالادلة القاطعة تبين كون ما احتجوا به شبهة
لا دليل وليس بدليل ومثاله في الظنيات ابطالنا مذهب من يقول
ان الربا انما هو في النسيئة بقوله تعالى الذين يأكلون الربا لا يقومون
الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وقوله تعالى يمحق الله الربا
ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار اثيم وقوله لا تأكلوا الربا اضعافاً
مضاعفة ونحوها من الآيات الدالة بظاهرها على تحريم الربا مطلقاً فانه
يبطل بها قول من يقول ان الربا انما هو في النسيئة او في بيع الدرهم بالدرهمين
نساً ونحو ذلك ونعرف كون ما احتج به شبهة اما بدليل قاطع كما مثلنا
او بدليل ظني وذلك كاخبار الآحاد والاجماع كذلك والقياس
الخفي فان ذلك يكفي في ابطال مذهب الخصم ونعرف كون ما احتج به شبهة
لا دليل لكنه لا مطلقاً بل اذا كان ذلك الظني مما يستلزم ذلك الخصم المحتج به
عليه اي يكون ذلك الظني مما يستلزمه الخصم ويقول به مثاله ان يستدل
الشافعي على عدم وجوب الصوم في الاعتكاف بقياسه على الوقوف بعرفة
بجامع كون كل واحد منهما لبثاً في مكان مخصوص فنقول مثلاً الاعتكاف
لبث في مكان مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فنقول له
فيلزمك ان لا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فتعارضنا فقياسه بقياس
يلتزمه ومثاله ايضاً ان يستدل الحنفي مثلاً على صحة بيع الغائب
بقياسه على النكاح بجامع كون كل واحد منهما عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض
كالنكاح فنبطل مذهبه هذا بشيء يلتزمه وهو ان نقول فلا يثبت
فيه خيار الرؤية كالنكاح فانك تقول انه لا يثبت فيه خيار الرؤية
وقد جعلت بيع الغائب مثله فيلزمك ان يكون مثله في ذلك فانت لا
تقول به بل تثبت خيار الرؤية فيبطل مذهبك في صحة بيع الغائب ونحوه

كون

كون القياس الذي استدل بشبهه دليلا ولم يكن ذلك الدليل هو الظني الذي ابطلنا به مذهب الخصم مما يستلزمه ونقول به لكنه يدل على حجيته أي ذلك الظني الذي ابطلنا به مذهب الخصم دليلا قاطعا وان لم يلتزمه ولا نقول به كما اذا قال احد من نفاة القياس مثلا ان لا تنصيف للحد على الذكر من العبيد واحتج مثلا بعموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فنقول له قد دل على الحد بتنصيف في حق الذكر من العبيد القياس على الامة والقياس وان لم تقل به ولا تلتزمه فانه قد دل على كونه دليلا يعمل به دليل قاطع وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وخبر معاذ ونحوهما من الادلة القاطعة الدالة على كون القياس حجة مثل اجماع الصحابة والتابعين على انه حجة قبل حدوث قول المخالف

نعم فابطال قول المخالف بالظني الذي يستلزمه او ما يدل على كونه دليلا قاطع انما هو في المسائل الظنيات فقط كما مثلنا واما في القطعيات فلا يبطل مذهب الخصم الا بقاطع كما عرف ولا يبطل مذهب الخصم بكون ما احتج به عليه يشبهه دليل بغيرهما اي بغير الظني الذي يستلزمه الخصم او الذي يدل على كونه دليلا قاطع لانه اذا لم يكن كذلك صح منه ان ينازع في ذلك الدليل ويقول هو غير دليل كما اذا ابطل المعترض مذهب المستدل بخبر احادي لا يسلم ذلك المستدل حجيته ولا دلالته على ابطال مذهبه والمستدل لا يعتقد حجيته فان هذا لا يبطل به مذهب الخصم وذلك ظاهر والله اعلم فان كان الدليل المبطل به دليل الخصم وهو دليل المستدل مانعا لكون ذلك الدليل المبطل وهو دليل الخصم حجة له ولم يتضمن ذلك الدليل المبطل به مذهب الخصم الاثبات خلاف ما ادعاه الخصم بل انما افاد ابطال مذهبه وان الدليل الذي استدل به على مذهبه ليس بدليل فقد تضمن ذلك الدليل الذي يبطل به مذهب المستدل مذهب خصمه كونه اي دليل الخصم يشهد ده يكفي ذلك حتى يستند له الا بد من امر في ثبوت خلاف ما ادعاه الخصم وهو مذهب المستدل لانه لا يلزم من بطلان مذهب الخصم صحة مذهب المستدل بخلاف العكس اعني صحة مذهب المستدل فانه يلزم منها بطلان مذهب خصمه وذلك حيث لا يكون المذهبان في طرفي نقيض بل يمكن ان يكون بينهما واسطة كما اذا ابطلنا مثلا مذهب من يقول ان الامر يقتضي الندب دون الوجوب فانه لا يكفينا في ان الامر للوجوب لان الوجوب والندب ليسا في طرفي نقيض فنحتاج الى دليل يدل على ما ذهبنا اليه ولذلك كان

دليل قاطع

هو حكم

لا دليل

دليل

بل لانه

الواجب عند اهل المناظرة تصحيح مذهب المستدل ثم ابطال حجج الخصم
الا ان يكونا اي مذهب الخصم الذي يريد المستدل ابطاله ومذهب
المستدل في طرفي نقيض اي يكون كل واحد منهما نقيضا للاخر حتى اذا
بطل احدهما ثبت الاخر كالموجود كحكم النقيضين فانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان فيكفي المستدل في اثبات مذهبه ابطال مذهب خصمه وان كان
الدليل الذي ابطل به مذهب خصمه لا يصحح مذهبه وذلك كالادلة
الدالة على ابطال قدم العالم فانه لا يثبت بها حدوثه لانه اذا بطل
القدم ثبت الحدوث اذ لا واسطة بينهما بل هما نقيضان وان كان
الدليل المبطل به مذهب الخصم مانعا لكون المبطل وهو دليل الخصم
حجة وكان قد تضمن اثبات خلافه اي خلاف مذهب الخصم وهو مذهب
المستدل فتعين حينئذ كونه اي دليل الخصم المبطل شبهة ونعني ايضا
بذلك الدليل نفسه اثبات خلافه اي خلاف مذهب الخصم وهو
مذهب المستدل في ذلك كما مثلنا من الادلة الدالة على ابطال قول من يقول
ان الربا انما هو في النسيئة فانها تضمنت اثبات ما يدعيه من ان الربا في النسيئة
وغيرها فافهم ذلك والله اعلم قال ... اعيننا عليهم والجمهور
من غيرهم وكما يجب الاستدلال على ثبوت الباري سبحانه وتعالى بالادلة
العقلية الحاصلة بالتفكر في خلقه فانه كذلك يجب الاستدلال على وجوده
بالايات من كتابه العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لكن
لا مطلقا بل بالايات المثيرة اي المظهرة لدفائن العقول اي لما هو مدفون
في العقل من الطرق الموصلة الى العلم لتقريره تعالى ومعنى الاحتجاج بالايات
المذهب الذي نريد اثباته ثم ناتي بما يدل عليه من هذه الايات ثم نذكر
وجه دلالتها على المطلوب بما ... منها من الطرق العقلية كما سيفعله عليه

كتاب التوحيد من الاستدلال

على حدوث العالم بقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب والفلك التي تجري في البحر الى اخرها وكما فعله
القسم بن ابراهيم عليه في احتجاجه على الملحد ابن ... قال حدثني
ما الدلالة على اثبات الصانع والمراد بالاثبات الوجود فقال له القسم عليه
الدلالة على ذلك قوله في كتابه جل وعز يا ايها الناس ان كنتم في ريب
من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة
وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ثم نخرجكم

القسم بن ابراهيم

طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى ارذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور

ثم قال عليلم ووجه الدلالة في هذه هو كون الانسان ترابا ثم نطفة ثم علقة لا تخلو هذه الاحوال من خالتين اما ان تكون محدثة او قديمة فان كانت محدثة فهي من ادل الدلالة على وجود آلته العقل لعلل منها ان المحدث متعلق في العقل بمحدثه كما كانت الكتابة متعلقة بكاتبها والنظم بناظمه ولا يجوز وجود كتابة لا كاتب لها ووجود اثر لا مؤثر له في الحس والعقل ومنها ان المحدث هو ما لم يكن فهو في حال كونه لا يخلو من احد امرين اما ان يقول يكون هو كون نفسه او غيره كونه فان كان هو كون نفسه لم يخل الحال من احد امرين اما ان يكون الموجود اوجد نفسه وهو موجود اذ وجود نفسه قد اغناه عن ان يكون نفسه فاذا ابطل هذا ثبت ان الذي كونه غيره وانه قديم ليس بمحدث اذ لو كان محدثا كان حكمه حكم المحدثات واذا كانت الاحوال قديمة فذلك مستحيل لانا نراها تحدث شيئا بعد شيء في حين واحد في نفس واحدة ولو كانت كلها مع احتمالها في انفسها او قاتها قديمة لكانت الترابية نطفة مضغة لحما عظاما انسانا في حالة واحدة اذ الاحوال لم يسبق بعضها بعضا لانها قديمة ولان كل واحدة منها في باب القدم سواء فاذا استحال وجود هذه الاحوال معا في حين واحد في حالة واحدة وثبت ان الترابية سابقة للنطفة والنطفة سابقة للحال التي بعدها صح الحدث وانتفى عنها القدم فاذا صح الحدوث فقد قلنا بديا ان المحدث متعلق في العقل بمحدثه فاحتج عليلم بما نبهت عليه هذه الآيات الكريمة من الطرق العقلية المفيدة للعلم اليقيني الذي لا شك فيه ولا ريب حيث سلك فيها طريقة لا يمكن دفعها المباينة من القسم العقلية الدائرة بين النفي والاثبات التي لا يمكن الخروج عنها قال عليلم وهي من الآيات المنيرة لذي فائر العقول فاحسنها به اي متدبرها وهي واضحة بينة لمن تدبر القرآن بقلبه وعرف معانيه وقد ذكرها القاسم الرسي والهادي عليهم السلام في كتبهما الكلامية كثيرا في معرض احتجاجهما وقال ابو رشيد من المعتزلة واسمه سعيد بن محمد النيسابوري وبعضها نحوي كلحقوق السمعية بل هي الاستدلال على ثبوت الباري تعالى بالقطع من الادلة مطلقا

---

(٢) خلقني

٧ كونه

كونه نفسه وهو معدوم او كونها وهو موجود فان كان كونها وهو معدوم فمحال ان يكون

المعدوم هو الذي لم يكون ولم يزل وجوده واذا لم يزل وجوده كان على ما قلت فلم يكن ترابا مضغة لحما عظاما انسانا في حالة واحدة اذ الاحوال كلها

اي سوا اثار دفائن العقول كما قال الائمه عليهم السلام او لم تثر فعلى هذا
القول كل آية من القرآن الكريم فيها ذكر الصانع يصح ان يحتج بها على وجوده
تع وقالت الامامية والبكرية وهم فرقة من المجبرة ينتسبون الى رئيس
لهم يسمى بكر بن عبد الواحد وهم الذين اختصوا بالقول بان الطفل
لا يتألم وان امامة ابي بكر منصوص عليها نصا جليا وبعض المحدثين اي
بعض اهل الحديث بل يصح الاستدلال على وجوده تعالى بما ذكره الاولين وبالغير
من الادلة انضماما ظلفنا اي سوا كان من الكتاب او من السنة متواترا او غير
متواتر فعلى هذا يصح الاحتجاج على وجوده تعالى باخبار الآحاد الوارده
عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال ابو هاشم بل يصح الاستدلال لا على ثبوته
تعالى بالجميع اي بجميع الادلة السمعية مطلقا سوا كانت من الايات
المتواتره او من غيرها قطعية او ظنية واذا اردنا الاحتجاج على صحة ما
ذهبنا اليه قلنا ذلك اي الاستدلال بالايات المتواتره لم يستدل بها
لكونه من السمع بل لانه دلالة منبهة للعقلا على اقوى طرق الفكر التي يرتد
العقل بسلوكها الى الاحتجاج فان للفكر طرقا انشأ يمكن سلوكها ولكن بهداية الله
الله عز وجل اشار الى سلوك اقواها قطعا فيكون ذلك حسنا سلوكها
في الطريق الموصل للسالك فيه الى بغيته وهو العلم اليقيني بالمطلوب
وهو معرفة الله تع حيث ذكرها الباري تعالى اياها اي ابدا اقوى الطرق
فهو اي الاستدلال بالايات المذكورة استدلال انما هو دليل بالتدريج
لان الايات دليل على طرق النظر والفكر دليل عليه تع ففيها خروج من
من دليل الى دليل حتى يصل العقل الى المطلوب وذلك كالدليل على كونه
تعالى حيا فانه يستدل اولا على الحياة من ادلة بل فيه خروج من
استدلال على شي الى استدلال على شي اخر حتى ينتهي الى المطلوب فان
الدليل على ذلك هو صحة الفعل وصحة الفعل لا يخرج منها الى الحيية وانما يخرج
منها الى القادرية والقادرية يخرج منها الى الحييه فيقال مثلا قد صح منه
الفعل ومن صح منه الفعل لا يكون الا قادرا والقادر لا يكون الا حيا واما
ابطال قول من يقول يصح بغير المتواتر القطعي والظني فنقول لهم لا نسلم لكم
ذلك بل نقول ان كان ذلك القطعي والظني كذلك اي مثير لدفائن
العقول فصحيح اي فقولكم وكان مثل مذهبنا وان كان ذلك من غير
المثير فلا يصح الاستدلال به لانه دور بمعنى انه انما يكون دليلا لكونه
من عنده تعالى ولا يثبت كونه تع من عنده تع الا بعد ثبوته وثبوت عدله
فيتوقف الدليل على ثبوت المدلول عليه وهذا الدور اللهم الا ان يقال انه تع لا يستدل به حكما على وجوده لكن طريقة الا [illegible] الاصلي

استدلال

الاستدلال به على الاحكام الشرعية بل على طريقة اخرى وهي انه قد ثبت ان القران كلام والكلام لا بد له من متكلم وليس المتكلم به البشر لما اشتهر عند من قد تحدثهم على معارضته وقد عجزوا عنها فلم يقدروا اما ليس الا ان يكون المتكلم به غيرهم مخالفا لهم في جميع صفاتهم وليس ذلك الا الله تعالى فهذا الاستدلال لا يصح كالاستدلال بسائر المخلوقات والله اعلم **قلت** وقد نبه الله على هذا في قوله تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر اولوا الالباب فمتى تم ان القران جميعه بلاغ ونذير وسبيل للعلم بوحدانيته تعالى وللتذكر لا يتفكر من اهل العقول ولكن لا يتمكن الا على الطريقة التي ذكرناها فليتامل والله اعلم قال جمهور ائمتنا عليهم السلام وجمهور المعتزلة وقدماء الاشعرية وغيرهم وكما يصح الاستدلال على ثبوته تعالى بالمكلفين بالادلة العقلية وبالايات المنيرة كذلك يصح الاستدلال على ثبوته تعالى بالقياس العقلي على افعالنا بل عند البهشمية من المعتزلة انه لا طريق الى الصانع وصفاته الا هذا القياس لانه انما علم حدوث العالم بالقياس على افعالنا قالوا لانه لا طريق الى اثبات الصانع الا بهذا وفي افعال لا نقدر عليها ومجرد الحدوث لا يدل على الصانع الا اذا علمنا بطلان خبر بحث لا محدث له وانما يعلم ذلك الاستدلال وقياسنا على احتياج افعالنا الينا فان العلة في ذلك هي حدوثها وبالقياس العقلي بين الشيخ ابن ابراهيم عليه السلام وجه الدلالة في الاية التي استدل بها على المحدث قال ان المحدث متعلق في العقل بمحدثه كما كانت الكتابة متعلقة بكاتبها والنظم بناظمه وقال بعض ائمتنا عليهم السلام كالامام يحيى بن حمزة عليه السلام وغيره من المتاخرين وغيرهم اي غير اولئك البعض الائمة من سائر العلماء بل لا يصح الاستدلال على ثبوته تعالى بالقياس العقلي على افعالنا قالوا لان مبنى القياس على تعقل علة الاصل المقيس عليه ووجودها في الفرع المقيس ولا نسلم ان العلة في احتياج افعالنا الينا هو حدوثها اذ لا طريق لكم الى ان العلة هي هذه والعلة انما تثبت بطريق ولا طريق الى ذلك واذا لم تكن هذه العلة هي العلة لم يصح القياس اذ لا نعقل غيرها والقياس انما يكون بعلة جامعة فعلم من ذلك انه لا يصح الاستدلال على الله تعالى بالقياس العقلي لمخلوقاته على افعالنا ذكر معنى هذا الامام يحيى بن حمزة عليه السلام ... الاحتجاج على صحة ما ذهب اليه جمهور الائمة عليهم السلام من صحة الاستدلال على ثبوته تعالى بالقياس العقلي

على افعالنا قلنا ان القياس المذكور طريق من طرق الادلة ثم وصل المستدل
به الى العلم به تع فكان دليلا كسائر الادلة وبيان ان القياس المذكور
يوصل الى العلم بما اوضحه عليلم بقوله الاترى ان من وجد في فلاة اي
مفازة خالية عن الحي فانه اي ذلك الواجد يعلم بجعله ان له اي
لذلك البنا الذي وجده ما بناه على تلك الكيفية ولبينين ذلك ذلك
العلم الذي حصل الا بالقياس لذلك البنا الذي وجده في الفلاة على
ما شاهده من المبنيات المصنوعة بحضرته ومشاهدته بان ذلك
انه حين وجد البنا في الفلاة علم بالضرورة ان وجود هذا البنا كوجود
البنا الذي يبنى بحضرته وهو يعلم بنفسه بالمشاهدة ان له بانيا كيناه واوجده
بعد ان لم يكن فكذلك هذا وانما قلنا انه لا طريق لذلك الواجد للبنا
في الفلاة الى العلم بان له بانيا الا القياس على ما بني بحضرته وهو يعلمه
يقينا لعدم غيره من الطرق المفيدة للعلم من المشاهدة لبنائه وعدم
الخبر عنه اي عن بانيه ممن يحصل بخبره العلم كعدم التواتر اذ المفروض
انه موجود في فلاة خالية عن الحي فيها ومع قياس البنا الموجود في الفلاة على البنا المبني
بحضرته المشاهد في ان له بانيا لوجود الجامع بينهما اي بين البنائين
وذلك الجامع هو عدم الفارق اي انما قسنا احدهما على الاخر وجعلنا
حكمهما واحدا الا انه لا فرق بينهما فما ثبت لاحدهما ثبت للاخر ضرورة
لا تجد احكام المتماثلين وتماثل البنائين معلوم ضرورة فثبت بهذا الدليل
صحة الاستدلال على ثبوته تعالى بالقياس وقوله ان العلة التي تجمع بين
الاصل والفرع لا تعقل باطلة بل هي موجودة كما عرفت في هذا القياس
المذكور والله اعلم والصانع تع الاستدلال على ثبوته تعالى بالقياس
العقلي لوروده اي القياس العقلي في السمع وهو القران فان الله تع احتج
على الكفار في انكارهم البعث والنشور بالقياس لذلك على ما قد علموه
وشاهدوه وهو مقرون بذلك فقطعهم وابطل قولهم وهذا انما يكون
مما يفيد العلم وذلك كقوله تع في الرد على من انكر احيا العظام بعد ان
صارت ترابا رميما وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم ونحوها من الايات التي
احتج فيها تعالى على من انكر النشاة الاخرة بالقياس على ما علموا من النشاة الا
ولى ومثل قوله تعالى افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون
نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وننشئكم
فيما لا تعلمون ولقد علمتم النشاة الاولى فلولا تذكرون وقوله تع يا ايها

البنايات ٢٢م

الثلثي

الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من
علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة الى آخر الآية فانه تع قاس البعث
من الموت على خلق الامور ابتداء من نطفة فانه لا فرق بين إحيا المخلوق
بعد ان صار ترابا وردّه انسانا وبين جعله انسانا من نطفة فاذا قد حصل
خلقه من نطفة مخالفة من تراب فخلقه عقلا ليس بمحال وجعل تعالى
هذا القياس قاطعا للريب في البعث والريب انما ينقطع بالعلم وغير ذلك
من القرآن الذي انا فيه تعالى بالقياس كثير فعلم بهذا ان القياس العقلي
يفيد العلم اليقيني وليس المقصود بالدليل الا ذلك والله اعلم وهذا

فرع يتفرع على ما ذكره في فصل الدليل

وما هو ان نقول وجود المستدل من المكلفين على الله تعالى بالدليل
الذي عرفت حقيقته لازم لوجود ذلك الدليل الذي يريد المكلف ان يستدل
به بمعنى انه لا يمكن وجود المستدل بدون الدليل الذي يصح ان يستدل
به قطعا وذلك لان وجوده اي المستدل هو نفس الدليل على وجوده
تعالى لانه مخلوق من جملة المخلوقات والمخلوق لا بد له من خالق
وقد نص الله تع ان نفس المستدل دليل له على صانعه بقوله وفي
انفسكم افلا تبصرون وقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم بل الآيات التي في نفس المكلف هي اعظم الادلة على الله تع
حيث خلقه بشرا سويا مركبا من لحم وعظم وعروق ودم وجعل فيه
جميع ما يحتاج اليه من الآلات كل شيء في محله كالسمع والبصر والشم
والذوق والفم والاسنان واللسان والحلق والشفتان والايدي
والارجل والفرجين لم ينقص منه تعالى مما يحتاج اليه ولا زاد فيه
شيئا هو مستغن عنه حتى كان في احسن تقويم فهل يكون ذلك بغير صانع
حكيم عالم قادر تبارك وتعالى احسن الخالقين فيبطل على هذا
الذي عرفت من ان وجود المستدل هو نفس الدليل تقدير عدم الدليل عند
مع وجود المستدل وهو المكلف الذي يجب عليه معرفته تعالى
وحينئذ لا عذر للمكلف بعد تمكنه من النظر والاستدلال من معرفته تع
بتقدير انها تسقط لاجله فمن هنا قضا العقل بمنع الاخلال بمعرفته
تع بعد التمكن من النظر عقلا والعكس وهو ان وجود الدليل على الله سبحانه
وتعالى غير مستلزم وجود المستدل اذ يجوز ان يخلق الله سماء نسبيا
يدل على وجوده تع وذلك الشيء لا يعقل كالجماد والحيوان الغير العاقل
قبل خلقه نوع يعلم فان ذلك ممكن بل هو الواقع كما سيأتي ان اول ما خلق الله

في الأجواء ثم خلق الماء ثم الريح فاضطرب الماء لأجلها فأزبد فأرسل الله نارا
لمخرجه دخانا ثم خلق السموات من الدخان والأرض من الجرافة ثم خلق بعد ذلك
العالم فإن قيل إنه قد يوجد المستدل ولا نعلم أنه دليل على الصانع
فكيف قلتم أن وجوده لازم لوجود الدليل قلنا عدم علمه بأنه دليل
على الصانع لا يخرجه عن كونه دليلا لأن الدليل على ما عرفت ما به الإ
رشاد النظري أي ما به يمكن أن يحصل به ذلك وإن لم يحصل حقيقة ولا
شك أن المستدل كذلك أي يمكن أن يحصل به الإرشاد النظري وإنما
حصل من المستدل على هذا الغرض الجهل بوجه الاستدلال بما هو الدليل
أعني نفسه والمعلوم أن ذلك الجهل لا يبطل كونه أي المستدل دليلا وذلك
لأن الجهل بالدليل وكيفية الاستدلال لا يدل على أنه لا بأس له في إبطال الأدلة التي
يمكن أن يستدل بها على المقصود باتفاق العقلاء فلو قال قائل العالم لا يدل
على الباري تعالى لأني لا أعلم وجه دلالته لم يكن ذلك مبطلا لكون العالم دليلا
وعد قوله باطلا عند جميع العقلاء فافهم ذلك والله أعلم ومن جملة
الأمور المذكورة في المقدمة بيان المؤثر ووجه تحقيق تقدمه أن هذا العلم
هو كلام في عدل الله وتوحيده ومعرفة ذلك لا تكون إلا بالدليل والدليل
إنما هو الأثر والأثر لا بد له من مؤثر فيحسن تقديم معرفته حسبه المؤثر
وإبطال ما قد توهم أنه مؤثر لكن ليس كذلك فنقول قال المؤلف عليه

فصل

ولا مؤثر في أثر يعلم تأثيره فيه بذاته فقد أنه موجب لذلك
الأثر إلا الفاعل وهو إما الله تعالى أو المخلوق الحي القادر سواء كان ممن يعلم
أو ممن لا يعلم فحسبه الفاعلون ثلاثة الأول الله تعالى القادر على كل شيء الثاني
كل حي قادر فإنه فاعل لما يقدر على فعله ومؤثر فيه فمقدورات
الباري تعالى هي الأجسام والألوان والأرياح والطعوم والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والشهوة والنبات والحياة والقدرة والفناء ومقدورات
العباد هي الأكوان والاعتمادات والتأليفات والأصوات والآلام وهذه
أفعال الجوارح والاعتقادات والإرادات والكراهات والظنون والأ
فكار وهذه أفعال القلوب وجميع هذه المقدورات منها متولد ومنها
مباشر وتأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى والثالث الحيوان الغير العاقل
فإنه فاعل لما يقدر على فعله فهؤلاء هم الفاعلون الذين يستند التأثير
إليهم فأما بعض المعتزلة وهم مثبتوا المعاني والأحوال كالبهشمية
وقائل [illegible] وهو قول الفلاسفة وغيرهم من العلماء كبعض الأشعرية
بل وغير الفاعل المذكور يصح أن ينسب إليه التأثير فيقال هو مؤثر

وذلك

ذلك هو العلة والسبب وما جرى مجراهما في التأثير وهو الذي
يجري مجرى العلة والسبب في ذلك الشرط والداعي فأما البهشمية
من المعتزلة وما جرى مجرى العلة والسبب في التأثير المقتضي فإنه مثلهما
في جواز مجرى المؤثر قالوا بهذه ايضا مؤثرات كالفاعل وإن كان تأثير
هذه مخالفا لتأثير الفاعل في أن تأثير هذه عندهم على جهة الوجوب
وتأثير الفاعل على جهة الاختيار فالعلة حقيقتها عندهم ذات
أي غير صفة موجبة لصفة لجملة الشيء التي وجدت تلك الذات
فيه أو للمحل الذي وجدت فيه تلك الذات أو حكم أي أو موجبة للحكم
كذلك قالوا والصفة لها معنيان عام وخاص أما حقيقتها بالمعنى
العام فهو كل مزية للذات لا تعلم بانفرادها وإنما كان هذا عاما لأنه
دخل في الحكم وأما حقيقتها بالمعنى الخاص فهو كل مزية للذات
راجعة إلى الإثبات تعلم الذات عليها لا باعتبار غير ولا ما جرى مجراه
فقولنا كل مزية للذات جنس الحد وقولنا راجعة إلى الإثبات ليخرج
ما كان راجعا إلى النفي فإنه لا يكون صفة بالمعنى الأخص وإنما يكون
صفة بالمعنى الأعم وذلك كنفي التجسيم والحاجة والرؤية والجهل
وغيره وقولنا تعلم الذات عليها لأن الصفة لا تستقل بالمعلومية
وبهذا يتميز عن الذات وقولنا لا باعتبار غير ولا ما جرى مجراه يخرج
الحكم بالمعنى العام كحقيقة الأخص فإنه باعتبار ذلك والحكم لذلك
أيضا له معنيان كذلك فحقيقته بالمعنى العام كحقيقة الصفة به وحقيقته
بالمعنى الخاص كحقيقة الصفة به أيضا إلا أن في قولنا لا باعتبار غير ولا
ما جرى مجراه فيقال في حقيقته حينئذ كل مزية للذات راجعة إلى الإثبات
تعلم الذات عليها باعتبار غير أو غير وما جرى مجراه ومثال الذات
الموجبة لصفة في جملة الشيء الحياة فإنها ذات لأنها تستقل بالمعلومية
توجب لجملة الشيء الحي الحيية أي كونه حيا والحيية صفة لأنها لا
تعلم على انفرادها لأن معناها كون محل الحياة حيا وكذلك القدرة فإنها
أيضا ذات لأنها تستقل بالمعلومية توجب أيضا لجملة ما وجدت فيه
القادرية أي صفة لأنها لا تعلم على انفرادها وإنما تعلم الذات عليها
ومثال الذات الموجبة لصفة في المحل الذي وجدت فيه تلك الذات
الكون فإنه ذات لأنه أيضا يستقل بالمعلومية يوجب لمحله الذي
وجدت فيه الكائنية أي كون محله كائنا والكائنية صفة لأنها لا تعلم
على انفرادها وإنما تعلم الذات عليها ومثال الذات الموجبة لحكم التماثل

لعل الحكم لم يسبق ذكره

لعله لم يسبق ذكره

أي كونه قادرا أو القادرية

لانه مستقل بالمعلومية بوجب
والتغاير فان كل واحد منهما ذات
لمماثله الذي وجد فيه المماثله والمغايره وكل واحد منهما حكم صادر
عن تلك الذات لان كل واحد منهما لا يعقل الا بين غيرين اذ المماثله
تستند الى مماثل ومماثله والمغايره تستند الى مغاير او مغاير له وكل
واحد منهما حكما غير الاخر فهما لا يعقلان الا بين غيرين ومثال
~~الحكم الذي لا يعقل الا بين غير وما يجري مجراه معه وجود العقل فان~~
هذه الصحه حكم لانها لا تعقل الا بين الفعل والوجوب والعقل والمو
جود لشاعر بن حقيقه بل غير وجاري مجرى الغير لمعنى ان كل واحد
منهما جاري مجرى الغير للاخر وهذا الحكما وحقيقه القدره على هذا
توجب صفه وهي القادريه وتوجب حكما وهو صحة وجود الفعل ممن وجدت
فيه قالوا وشرطها اي العله ان لا يتقدم ما اوجبته وهو الصفه
والحكم وجودا اي لا يكون وجودها في محلها سابقا لوجود موجبها
لان تاثيرها فيما اوجبته على جهه الوجوب لا على جهه الاختيار
وما كان التاثير فيه على جهه الوجوب وجب ان يوجد مع مؤثره لانه
لو فرض تاخر ما يوجد المؤثر فيه متعقبا لا يتقدمه وجودا بل
يتقدمه رتبه اي يحكم العقل بان رتبه العله التقدم على ما اوجبته
لانها قد تبين انها موجوده فيه والعقل يقضي بان المؤثر سابق على ما اثر فيه
وشرطها الذي اوجبته تلك العله وهو الصفه والحكم ان لا يتخلف
عنها بل متى وجدت وجد لانه قد ثبت ان تاثيرها فيه على جهه الا
يجاب وما كان كذلك لم يتخلف عن مؤثره فالقادريه مثلا لا يتخلف عن
القدره وكذلك المماثله لا تتخلف عن التماثل بل متى وجدت هـ
والسبب عندهم ذات موجبه لاخرى اي لذات اخرى وذلك كالنظر
فانه موجب للعلم وقد مر ايضا الكلام في حقيقه العله
فكل واحد من النظر والعلم ذات لان كل واحد منهما يعلم على انفراده
والشرط وهو احد ما يجري مجرى العله والسبب في التاثير وحقيقته
عندهم ما يترتب صحه غيره في التاثير عليه اي على ذلك الشيء وذلك
كالوضوء فانه قد ترتب صحه الصلوه عليه والصلوه غير حقيقة له او
صحه تاثير ما يجري مجرى الغير عليه ايضا وهو اي الشرط الذي حقيقته
ما ذكر كالوجود فانه شرط في تاثير المؤثرات من العله والسبب
والفاعل المختار فانهن لا يؤثرن الا بشرط ان تكون موجوده اذ لا تاثير
للمعدوم فقد ترتبت صحه تاثيرهن عليه وهي جاريه مجرى الغير هـ

للوجود لانها في الذهن شيئان وفي الخارج شيء واحد ولعل المراد بنفي
الوجود الحبوه فلهما شرط في تاثير الفاعل المختار والله اعلم ش
اي شرط المشروط الا يكون موثرا بالكسر للمشروط في وجوب حصول
الموثر بالفتح للمشروط ايضا اذ لو كان موثرا في ذلك لما كان شرطا للموثر
بل يكون هو الموثر بنفسه وذلك باطل لانه يودي الى ان يكون الشرط
هو نفس المشروط والمعلوم انه غيره وايضا لو كان الشرط موثرا لجعله
لاحتاج الى شرط والشرط الى شرط ثم كذلك الى ما لا نهاية له وهو باطل
فالموثر في وجوب القادرية مثلا هو القدرة والوجود شرط في تاثير
هذه القدرة في موثرها لا موثر فيه وكذلك باقيها والداعي وهو الثاني
مما يجري مجرى الموثر والواو وحقيقته ما يرجح وجود الفعل على عدمه وليس بموثر
فيه وهو عندهم ضربان حاجي اي منسوب الى الحاجة لانها السبب
فيه لانها التي تقتضي حصوله وحكمي بكسر الحاء المهملة اي منسوب
الى الحكمة لانها ايضا هي السبب في وجوده حيث هي تقتضي حصوله فالاول
من ضربي الداعي وهو الحاجي هو العلم من العاقل او الظن منه
بحسن الفعل لكن لا من الحيثية المذكورة بل بعلم او بظن ذلك من غير
نظر الى نفع النفس او دفع الضرر عنها بمعنى انه يعلم حسنه وان
لم ينظر الى هذه الحيثية وذلك كمكارم الاخلاق فانه يعلم
حسنها من غير نظر الى نفع النفس ودفع الضرر عنها فيفعل لذلك ف
المقتضي وهو الثالث مما يجري مجرى الموثر هو الصفة الاخص وهي الصفة
الذاتية قالوا وحقيقتها هي الصفة التي تجب للذات من غير موثر ولا
ما يجري مجرى الموثر وهذه الصفة هي الموثرة في الصفة المقتضاة عنها
عند من يقول بها وهم البهشمية وتاثيرها فيها مثل تاثير العلة اعني
في انها تقتضيها على جهة الوجوب وهي ايضا المشروط فيها شرطها
اي شرط العلة وهو انها لا يتقدم ما اوجبته وجودا بل رتبة كما عرفت
وكذلك شرط ما اوجبته هذه الصفة هو شرط ما اوجبته العلة
وهو انه مشروط فيها ان لا يتخلف عنها لما عرفت ثم فهذا تحقيق ما ذكره
من سموه موثرا غير الفاعل المختار [illegible] **قلت**
والدليل على ابطال هذه الموثرات التي ذكروها وابطال تاثيرها
ان نقول هي اي هذه الصفة التي ذكرتم اما لا دليل موجود يدل على تاثيرها
فيما زعمتم ولما ادعوا بلا دليل فلا شك في بطلانها ولم نكتف بهذا البطلان
ذلك بل قد [illegible] لكم فقد قام الدليل الناطق على بطلانه اي بطلان

الذي يريد ذلك العاقل فعله
شرطا ان يكون ذلك الحسن
حاصلا من حيث انه اعني ذلك
الفعل لجلب نفع النفس او
لجلب دفع الضرر عنها
كالاكل والشرب والفرار
مما يوذي فان العاقل انما
يفعل ذلك لحصول الداعي اليه
وهو علمه او ظنه بحسنه من تلك
الحيثية اذ لو لم يعلم ذلك لم
يفعله والداعي من ضربي الداعي
وهو الحكمي العلم ممن يريد الفعل
او الظن منه بحسن الفعل لكن اهـ م

زعمتموها موثرات دعوى
منكم تحتاجون الى اقامة
الدليل عليها والمعلوم ان هذه
التي ذكرتم اهـ م

اي بطلان تاثير هذا المؤثر الذي زعمتم مؤثرا ولا دليل عليه وذلك
هو العلة والمقتضي فانكم لا دليل لكم الى انهما اثرا في شي من الاشيا ودليلنا
الذي قام على بطلان تاثيرهما هو ما ذكره عليه السلم في قوله اذ ما ادعوا
اعابهما اي العلة والمقتضي لما ادعى تاثيرهما اياه وهو معلول العلة
من الصفة والحكم وما يوجبه المقتضي من الصفة المقتضاه باولى
من دعوى العكس لو ادعي وهو ان يقال ان الصفة والحكم اثرا في العلة
والصفة المقتضاه واثرت في الصفة الاخص فمثال المثال ان
ان القادرية اوجبت القدرة والمماثلة اوجبت التماثل ونحو ذلك
فان قالوا انا انما حكمنا على العلة بانها هي المؤثرة في الصفة لانها ذات
خلاف الصفة ولنا نؤثر الذات قلنا هذا باطل لان الصفة
الاخص قد اثرت عندكم وكذلك الداعي والشرط وهذه ليست
ذوات عندكم وانما قلنا ذلك لعدم تقدمهما اي العلة والمقتضي
وجودا اي في الوجود على ما اثراه اي اوجباه كما صرحتم به رتبة على
ما اوجباه لانا نقول لبيس ذلك الذي ذكرتموه من دعوى التقدم بأولى
من العكس وهو دعوى التقدم موجبهما عليهما رتبة فيقول القايل
عن يقول ان القادرية والمماثلة متقدمتان رتبة على القدرة والمماثل
فان هذا ادعوا مثل دعواكم لا فرق بينهما يعقد الدليل لنا على ذلك
وان سلم لكم ما ادعيتم من ان العلة ذاتا وجبت صفة وانه انما
اثبت التاثير اليها لكونها ذاتا فما تعدل لتوان اولى بذلك الصفات
والاحكام اي باحكامهما من بعض اخرمنها فما المخصص لان جعلتم الذات
الموجوده في الجسم وهي القدرة مثلا موجبه للقادرية ولم تجعلوا
الموجب لها هو الجسم مع اشتراكهما في الوجه الذي جعلتم تاثير
العلة في معلولها لاجله ولكونها ذاتا والمعلول صفة لانه اي
تاثير العلة في معلولها لاجل الوجه الذي ذكرتم تاثير ايجاب لا تاثير
احتيار وتاثير الايجاب لا يختص شي دون شي اخر ما وجد فيه
الوجه الذي لاجله يوجب فبطل بهذا الدليل تاثير العلة والمقتضي
السبب لا تاثير له وانما هو آلة للمؤثر وذلك هو السبب فانا نقول ان هذا
نحو كلفاعل لذلك السبب وذلك معلوم ضرورة فانا نعلم ضرورة ان ما
على السبب هو الموجد للمسبب وذلك كالنظر الذي هو الفكر فانه
آلة للناظر يتوصل بها الى تحصيل العلم كما ان نظر العين آلة يتوصل بها

بلغ

ولا نسلم لكم ما ذكرتم من وجوب تقدمهما اي العلة والمقتضي رتبة

له العلم بالمسموع لمري والسمع آلة يتوصل بها الى العلم بالمسموع ونحو ذلك
فبطل بهذا انا نثر السبب واما ان نقول هذا الذي ادعيتم انه مؤثر
لا تاثير له فيما زعمتوه مؤثرا له وذلك لان هذا النوع من المؤثر اما ان
يكون تاثيره على جهة الايجاب او على جهة الاختيار وكلاهما باطل
اما بطلان تاثيره تاثيرا ايجاب فذلك حاصل باقراركم اي اقرارت
من انه تاثير المؤثرات وهما بطلان تاثيره تاثيرا اختيارا فلان المعلوم
ضرورة ان ذلك لا اختيار له ولو كان ذلك ايضا عندهم باقرارهم على
ذلك وذلك هو الشرط فانه لا يوجب مشروطه ولا يفيد تاثيرا بالبنا
عكما بالنا نثر لاجله باقراركم فبطل بهذا الدليل جعلهم الشرط جاريا
مجرى المؤثر وان سلم لهم ما ادعوه من انه جار مجرى المؤثر لزم من ذلك
محذورين وهو انا اثر الشرط فيه فيه تاثيرين مؤثرين فاذا قلنا مثلا
ان المؤثر في القادرية العلة وهي القدرة والشرط لها وهو الوجود
مثلا كانت القادرية على هذا مؤثره لمؤثرين وهما العلة والشرط وتاثير
بين مؤثرين في الحكم كعقد وريثي قادرين وهم اي القائلون بالمؤثرات
يحيلونه اي يقولون بان المقدور الواحد بين قادرين محال فقد لزمهم من
جعلهم الشرط جاريا مجرى المؤثر ما صرحوا بانه محال كما ترا او لا فرق
بين المؤثر والجاري مجرى المؤثر لان جريه مجراه انما هو في التاثير فكان مثله
في ذلك واما ان يكون هذا الذي ادعوه مؤثرا النسبي مؤثر بل هو عرض
بالغين المعجمة سته عين من الفاعل على حصول الفعل والمؤثر في حصول
الفعل الفاعل الذي حصل له ذلك الغرض نعلمه هذا ضرورة وذلك هو
نوعا الداعي وهما الحاجة والحكمة فانا نعلم ضرورة ان الذي أوجد
الاكل واوجد الاخلاق الحسنه هو فاعلها ولكن اوجد الاكل واخذ بها
لغرض صحيح فالاول للحاجة اليه والثاني لكونه من مكارم الاخلاق
وافعال الحكماء التي يستحق من فعلها المدح وان سلم لهم ان حكى
الداعي جار مجرى المؤثر لزم على ذلك محذوران الاول ان لا يحصل الفعل
من الفاعل الا عند حصول ذلك الغرض الذي يدعوه الى الفعل لانه
في حكم المؤثر فيه والمؤثر لا يوجب الا عند وجود المؤثر والا كان تاثيرا
لا اثر له وهو باطل والمعلوم ضرورة ان الفعل قد يوجد من غير حصول
ذلك الغرض كالعبث مثلا وفعل الساهي والنائم والمجنون والثاني
انا لو قلنا بتاثير هذا النوع من المؤثرات وتاثيره على جهة الايجاب
لهم ان لا يتمكن الفاعل من ترك الفعل عند وجوده اي الغرض الداعي

ايض اذا الايجاب للعلة والمقتضي
وتاثير الاختيار للفاعل ولا
يعقل تاثير ثالث لهما غير
اي غير تاثير الايجاب و
الاختيار وذلك اي الذي
لا تاثير له هو الشرط اه م

صح ولا اختيار له ولا معنى بان
يعقل انا ما تاثير لاجله م ح ع

نخ
لا مؤثر له

له الى فعله لان الفاعل ليس بمؤثر في ذلك الفعل وانما المؤثر لهم ذلك
الداعي وتأثيره هو تأثير ايجاب وما كان كذلك لا ينفك عن مؤثره
فاذا وجد وجد الفعل والمعلوم ضرورة خلاف ذلك اعني ان الغرض
لا يوجب حصول الفعل فان الانسان قد يوجد عنده داعي الفعل ولا يفعله
اصلا بل يترك فعله لا لغرض وان سلم لهم عدم المعدوم لهذين المحذورين
من القول بان نوعي الداعي جاريان مجرى المؤثر بان يتقصوا عنهما بان يقولوا انا لا نقول
بان الفاعل لا تأثير له وانما التأثير للغرض فقط بل نقول التأثير لهما جميعا
لزم ان يكون اي مؤثر الداعي تأثيرين مؤثرين وهما ذلك الداعي
والفاعل وتأثيرين مؤثرين في الحكم كمتعدد وانهم قادرون وهم
عسلونه كما عرفت فبطل بهذا كون نوعي الداعي جاريين مجرى المؤثر واما
ان يكون هذا الذي ادعوه مؤثرا لا دليل عليه اي لا يجدون دليلا
على وجوده اصلا وما لا دليل على وجوده لا شك في عدمه والمعلوم ضرورة
عند جميع العقلاء انه لا تأثير لمعدوم وذلك الذي لا دليل على وجوده
هو المقتضي وهو الصفة الاخص فانهم لو سئلوا الدليل على اثباتهما
لم يجدوا اليه سبيلا اذ لو كان موجودا لما اختص بمعرفته لانه لو كان
لظهر لجميع العقلاء لعموم التكليف فهذا ادل على بطلانه كما عرفت مع ما
قد عرفت ذكره من بطلان تأثيره عند بطلان تأثير العلة فهذا النوع
من المؤثر ان يدل على بطلانه امور اربعة الاول انه لا دليل على تأثيره و
الثاني انه قد قام الدليل على ابطاله كما مر والثالث انه لا دليل على وجوده
والرابع ما ذكره عليه السلام في قوله ثانيا هو اي المقتضي مثلا شيء
اي اذا قلنا به وسبرنا اقسامه يرجع الى نفي وما كان كذلك فلا شك في
بطلانه اذ هو اي المقتضي اما موجودا او معدوما او لا هو موجود ولا
معدوم ولا قسم رابع يعقل ليس هو القسم الثالث وهو انه لا موجود
ولا معدوم اذ لا يعقل واسطة بين الوجود والعدم حتى يكون
هي على ذلك ضرورة باتفاق القسمة الدائرة بين الوجود والعدم اخذ
علوم العقل كما عرفت ولا هو ايضا القسم الثاني وهو ان يكون ذلك
الامر معدوما لانهم قد جعلوه مؤثرا ولا تأثير للعدم باتفاق فلم
يبق الان يكون هو الاول وهو ان يكون ذلك الامر موجودا وحينئذ
يتفرع الى ابطال قسمة اخرى تدل على ابطال ان يكون ذلك المقتضي امرا موجودا
وهي انا نقول ذلك الاول لا يخلو اخاله عن احد ثلاثة اشيا ايضا وهي
اما ان يكون نقول ذلك الموجود قديم او نقول هو محدث او نقول

بيان اللزوم

هو لا قديم ولا محدث ولا قسم رابع يعقل ليس هو القسم الثالث
وهو ان يكون ذلك الشيء لا قديما ولا محدثا اذ لا واسطة بينهما الا العدم
فانه يمكن وصفه بذلك وفي العدم لا تأثير له كما سبق آنفا وذلك واضح
بالاتفاق ولم يقدحوا في مؤثر ازلا هو ايضا القسم الثاني وهو
ان يكون محدثا لانه اي هذا القسم من المؤثر مؤثرا في صفات الله تع
بزعمهم اي الذين اثبتوا هذا النوع من المؤثرات وهي ليست محدثة
فبطل كون المؤثر فيها محدثا فان قالوا على سبيل الفرض والتقدير
بل محدثات قلنا فيلزم على هذا ان تكون صفات الله تعالى
التي اقتضاها المقتضي محدثة لحدوث مؤثرها اذ من المحال ان يكون
المؤثر محدثا ومؤثره قديما وسيأتي بطلان ذلك اي بطلان
كون صفاته تعالى محدثة ولذلك قلنا ان هذا انما هو
على سبيل الفرض وحاشاهم ان يقولوا بذلك فكيف يمكن ان
يقولوا بذلك وهم الغاية التامة في ابطال مسائل الجبر
والتشبيه ولا هو ايضا القسم الاول وهو ان يكون ذلك المؤثر قديما
لانه يلزم من جعله كذلك ان يكون قديما مع الله تع من ذلك المقتضي
وغيره وسيأتي بطلانه اي بطلان كون مع الله قديما غيره وحا
شاهم ان يقولوا بمثل هذا القول فخرج من هذه القسمة ثلاثة المقتضي
اذ لم يجد شيئا يمكن علمه وادراكه وما كان كذلك فهو باطل واعلم
ان المقتضي لهذا المؤثر قد اراد التفصي عن هذه الالزامات
بما قالوه من ان الصفات لا توصف وهذا غير مخلص لهم لما سيأ
تي من بطلانه وبان الصفات توصف وبعد اثبات هذه القا
عدة وهي ان الصفات توصف بما سيأتي من الدليل الواضح
لا محيص لهم عن هذه الالزامات الا رجوعهم الى الحق الذي
يقول به وهو انه لا مؤثر في صفته الا الفاعل فافهم ذلك وتأمله
والله اعلم واذا عرفت بطلان القول بان ثم مؤثرا غير الفاعل
فاعلم انه قد اصطلح اي اصطلح كثير من العلماء على اثبات
امور ذكروها وجوزوها وهي لا تعقل اي لا يهتدي العقل الى اثباتها
سبيلا وانما اثبتوها حين تحيروا في الافكار فظنوا ان لها حقيقة
وهي ليست كذلك وهذه الامور هي غير ما قد تقدم ذكره من المؤثرات
فاما هي فقد عرفت ما فيها من الكلام ونعني هذه الامور
التي اثبتوها عشرة طبع الطبائعي وهو من يقول بان العالم محدث

في ذكر الصفات ان ... الله تع مع انهم لا يقولون بذلك اي تكون صفاته تع محدثة ثم

عند ذكر صفاته ايضا مع انهم لا يقولون بذلك اي ان مع الله تع غيره

بلغ

العاقل م

بالطبع فانا نقول له هذا الطبع الذي ذكرت غير معقول وما لا
لا يعقل فكيف يكون محدثا للعالم والثاني كسب ابي الحسن الاشعري
فانه اول من قال به وتبعه عليه جميع الاشعرية فقالوا ان افعال
العباد خلق الله تع كسب للعبد وارادوا بذلك التفصي عما لزم الجبرية
من المحذورات كقبح ارسال الرسل وانزال الكتب ونحو ذلك ولكن
هذا غير مخلص لهم لانهم اثبتوا شيئا لا يعقل ولا يمكن التعبير عنه
بشيء والثالث طفرة النظام من المعتزلة وهو كون الكائن
في جهة بعد ان كان في اخرى من دون انقطاع مسافة بين
الجهتين فيكون مثلا في مكة بعد كونه في صنعاء من غير ان يقطع
هواء ولا ارضا وهذا محال غير معقول لان المعلوم ضرورة
ان يكون الكائن في جهة بعد ان كان في اخرى الا وقد قطع مسافة
والرابع مزايا ابي الحسين البصري ومن قال بقوله وهي بعض
صفات الله تع فانهم قالوا هي مزايا او احوال زائدة على ذاته
لا هي هو ولا غيره فانا نقول لهم هذا ايضا غير معقول
لانه لا واسطة بين هذين النقيضين حتى تكون هي صفاته
تعالى فبان عن تحقيق ذلك والخامس عرض لا محل له وهو ارادة الله
تع كذلك عند بعض المعتزلة فانهم قالوا الارادة لله تعالى
عرض لا محل له فنقول لهم هذا غير معقول اذ المعلوم ضرورة
ان العرض لا بد له من محل والسادس حركة لا هي الله ولا هي غيره
وهي ارادة الله تع عند بعض المعتزلة فانهم قالوا الارادة تع عرض
لا محل له عند هشام بن الحكم ومتابعيه فانهم قالوا ان ارادة
الله كذلك ونحن نقول لهم هذا غير معقول اذ لا واسطة بين هذين
النقيضين حتى تكون هي الارادة والسابع معاني لا هي هو ولا غيره
وهي صفات الله تعالى عند بعض الاشعرية فانهم قالوا هي كذلك
ونحن نقول لهم هذا باطل اذ لا واسطة بين هذين النقيضين
والثامن اثبات شيء غير مانع للتحيز بلا ان جهات دون
الجهة الرابعة يمنعه منها وهذا هو الجوهر الفرد الذي ذكرته
المعتزلة فانهم قالوا الشيء اذا كان له اربع جهات فهو جسم
وان كان له ثلاث جهات فهو مسطح وان كان له جهتان
فهو خط وان كان له جهة واحدة فهو جوهر ونحن نقول
لهم هذا غير معقول لان هذه الجهة لا بد ان تكون احد هذه

الله

يكون الجوهر الفرد عند المعتزلة

جهتان

الاربع

الأربع الجهات وما يثبت له احدها يثبت له سائرها فاذا ثبت له فوق
ثبت له تحت وما ثبت له تحت ثبت له قدام وما ثبت له قدام
خلف ولا يعقل شيء ثبت له فوق ولا يكون له تحت ولا قدام ولا خلف
وذلك ظاهر وهذا قيل في تقرير قول مثبتي الجوهر الفرد والرد عليهم
والذي يظهر لي ان هذا غير ما يريدونه وانهم انما يريدون
بقولهم غير مانع للتحيز ان للجوهر الفرد في جهة واحدة مما يكون
فيه للجسم لانه يعبرون به عن جزء من الاجسام لطيف لا يقبل القسمة
فدل ذلك على انه ليس في جهتين محل النزاع اذ لو كان فيها لقبلها
وكان في جهة واحدة لان لا يكون متحيزا عما واما ان له اربع جهات
منفصلة عنه فذلك لا ينكر فان لهذه الجهات منفصلة عن الجوهر
مميزة عنه على حدة امتيازها عن الجسم فظهر لك ان معنى قولهم
غير شاغل للحيز من الا ان جهات غير ما ذكرناه ولنا معناه انه مثلا
اذا كان في جهة فوق كان في جهة تحت ويمنه ويسره فراغا اذ الآخر
معه فيها ولا يقبل القسمة اليه والمفروض خلاف ذلك في كون الا
جسام ما لا يقبل القسمة لا ينكره العاقل وهو الذي يريدونه بالجوهر
الفرد فتأمل والله اعلم والتاسع ثابت غير موجود وهي ذوات
الاشياء عند المعتزلة فانهم قالوا انها ثابتة في الازل وليست
موجودة ونحن نقول لهم هذا غير معقول اذ لا نعقل ان الثابت
غير الموجود بل هما شيء واحد ولذلك لا يصح نفي احدهما واثبات
واثبات الآخر فيقال مثلا لهذه الاوصاف موجود وليس بثابت
او ثابت وليس بموجود بل اذا انتفى احدهما انتفى الآخر والعاشر
امور لا توصف بالحدوث ولا الوجود ولا القدم وهي صفات
الباري تعالى عند بعض المعتزلة فانهم قالوا انها كذلك ونحن نقول
انا لا نعقل شيئا يكون خارجا عن هذه الاوصاف اذ كل شيء لا يخلو
عن احدها فعرفت لما كانت هذه الامور لا تعقل وسيأتي مزيد
عشق لذلك حيث يقول في وصف ما كان كذلك

وبعض القول ليس له عناج   كمخض الما ليس له اتاء

قال في الصحاح تقول لا عناج له اذا ارسل على غير روية
والاتاء [illegible] الا [illegible] وهو الذي [illegible] للسقي اذا
مخض وقال الزجاج [illegible] والمعنى ان بعض الكلام ليس له عروة بل هو
هذيان او انه في كونه لا يفيد مثل مخض الماء لان مخض اللبن [illegible]

منمازة

ان شاء الله تعالى فالتكلم على هذه الامور من القول الذي لا تفيد ولا طائل تحته

يكون لفائدة وهي حصول الاتواء واما الماء فان محضه لا فائدة فيه عنه
اذ ليس له اثر فيكون لغوا القول مثل محض الماء في عدم الفائدة
والله اعلم ومن جملة الامور المذكورة في المقدمة معرفة الحد
لغة واصطلاحا ووجه تقديمه انه كثيرا ما يذكر في الكتاب
الحقائق كما يقال حد التوحيد مثلا وحد العدل ونحو ذلك فحسن تقديم معرفته
لذلك فلذلك قال عليه السلام **فصل** والحد لغة
اي في لغة العرب يستعمل تارة بمعنى طرف الشيء كما يقال حد الجبل
اي طرفه وحد الجبهة اي طرفها وبمعنى شفرة السيف اي
السيف ونحوه من السكين والسنان فيقال حد السيف اي شفرته التي يقطع
بها وبمعنى المنع يقال حده عن كذا اي منعه ومن ذلك حدود الله
تع اي التي منع منها قال تع ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا وسمي الحد الشرعي حدا لان المقصود به الزجر
عن ارتكاب المعاصي والمنع منه واما حقيقة الحد اصطلاحا
اي في اصطلاح العلماء فهو قول يشرح به اي يبين به اذ الشرح
البيان اسم كما يقال مثلا الذابل الرمح والعقار الخمر فانه يصدق
على لفظ الرمح والخمر انه قول يشرح اي يبين به اسم وهو الذابل
والعقار او قول يتصور به ماهية وماهية الشيء حقيقته سميت
بذلك لانه يسال عنها بما هو ومعنى تصور الماهية حصول صورتها عند
العقل وسيأتي مثاله الآن ان شاء الله تع فالاول وهو ما يشرح به اسم
نحو قوله تعالى حاكيا عن موسى عليه السلام رب السموات والارض
وما بينهما اي رب جميع الاجناس التي هي السموات والارض وما بينهما
في جواب فرعون عن قوله لموسى لما قال له اني رسول رب العالمين
وما رب العالمين اي اي جنس رب العالمين حتى نعرفه ادعاء منه
لعدم معرفته فاجابه موسى صلوات الله وعلى نبينا بما عرفه منه تعالى
من انه رب هذه الاشياء التي قد علم انها مخلوقة محدثة بعد ان لم
تكن وما كان كذلك فلا بد له من خالق محدث اي ان ادعيتم
انكم لا تعرفون رب العالمين فاستدلوا عليه واعرفوه بهذه المخلوقات
العجيبة التي لا يمكن ان يخلقها غيره تع فبين بهذا القول اسما وهو
قوله رب العالمين لانه سئل عنه فبينه بما هو بيان به ما يتبين له ذكره
الذي استفهم عنه فهذا ما ظهر في معنى الآية ومعنى كلام الا
مام عليه السلام والله اعلم والثاني وهو القول الذي يتصور به ماهية

عوفولهم اي قول المصطلحين على استعمال الحدود الانسان حيوان
ناطق والانسان محدود وقولهم حيوان ناطق حده وهذا الحد يصدق
عليه انه قول تصور به ماهية الانسان وحقيقته والحد بالمعنى
الثاني يراد فه لفظ الحقيقة ولفظ الماهية فيقال مثلا حد الا
نسان او حقيقته او ماهيته ما ذكر لان هذه الالفاظ مترادفة والمراد منها
هو ما اختلف لفظه والحد معناه واذا عرفت ان حقيقة الحد في
الاصطلاح ما ذكر فقد نبعض المتكلمين اي اهل علم الكلام الله
تعالى انه موجود اي حدهم لفظ موجود وغوه وهو قادر وعالم
وحي بالثاني من معنى الحد وهو ان يكون في حد هذه الامور يقول المتصور
به ماهيتها لا يصح عند المتأمل لان المعلوم انهم خص حد وهذا كر
خرج بعض ما تصدق عليه اللفظ عن الحد وهو الله تعالى فانه
تصدق عليه انه ذات وانه قادر وعالم وحي وهو خارج عن
الحد لانه لا يصح تصور ماهيته كما سياتي ان شاء الله تعالى واذا لم يصح تصوره
اي تصور ذاته لم يصح تصور صفاته لانها ذاته لا امور زائدة عليها
كما سياتي ان شاء الله فحينئذ لا يمكن ان يكون لهذه الامور حد جامع
لجميع ما تصدق عليه ولذلك قال عليهم فليس حدهم
لها بما ذكروه من الحد بجامع للمحدود لخروج بعضه ولا يمكن
ادخاله فيه بحال من الاحوال والله اعلم وقولهم اي بعض
المتكلمين في حد العالم هو من يمكنه ايجاد الفعل المحكم هذا الحد
لا يصح بالمعنيين اي معنى الحد الاول والثاني والثاني معا
فبالمعنى الثاني لما مر آنفا في قولنا انه لا يصح حد الذات
وغوموجود من انه غير جامع لان الله عالم وهو لا يدخل في الحد
اذ علمه ذاته وهو لا يصح تصوره بالمعنى الاول لانه اعم من المحدود
الذي اريد ابانته والبيان لا يحصل بالعام كما لو قيل في شرح
النيل مثلا هو جسم وهذا لا يفيد وانما قلنا ان هذا الحد اعم من
المحدود لدخول غير العالم فيه والمراد بغيرها ما كان يعقل مثلها
مثل نحلها في صنعتها مركثيرمن الطيوب وانما قلنا انها داخلة في
هذا الحد لانه يمكنها ايجاد الفعل المحكم وهي لا توصف بالعلم
قطعا والفعل المحكم هو تعدد بيوت شمعها وتوصيفها
فان اثر الاحكام فيه ظاهر لا خفا انه يعلمه كل عاقل ويعلم ايضا
عجزه عن ان يفعل مثل فعلها فليس هذا الشرح الذي ذكره

مدخول غير المحب ودفيه كما عرفت فافهم فاذا بطل شرح العالم
بما ذكر فما شرحه الذي يتبين به معناه التسليم من ذلك الاعتراض
قال عليه قلت وبالله التوفيق الى اصابة الحق شرحه ان
يقال هو من يمكنه احكام الاشيا المتباينة وتمييز كل منها اي
من الاشيا المتباينة عما يميزه من غيره وقولنا من يمكنه ولم نقل من يفعل
الاشيا لانه قد يكون العالم لا يفعل اما لحكمة الترك مثلا او لعدم
الصنعة لتلك الاشيا ولكن المعلوم ان فعلها داخل في امكانه وقولنا
الاشيا المتباينة خرج نحو النحلة لانه لا يمكنها الاحكام بشيء واحد
وهو تقييد بيوت شمعها وترصيفها ولا يمكنها فعل غيره فكان
هذا القول شرحا لهذا الاسم اعني العالم وتبيينه لانه لا يدخل فيه غير
فهو مرادف له ابين منه او يقال في شرحه غير ما ذكر وهو ان يقال
هو من ادرك الاشيا الكثيرة ادراك تمييز لا ادراك رؤية ونظر
وان لم يقدر على فعل محكم لمانع يمنعه من فعله فهذا القول هو
مثل الاول في انه يبين العالم ويشرحه ولا يدخل فيه نحو النحلة
لانها لا تدرك الاشيا كذلك وبتمام هذا تم الكلام في المقدمة وشرحها
باعانة الله تع وهو المسئول ان يعين على شرح سائر ابواب
الكتاب بمنه وطوله فلنعد اليه مستعينا به تع فنقول قال عليه

كتاب التوحيد وما يذكر في هذا الكتا

بيان كونه تع موجودا وما يستحق من الصفات وما يستحيل عليه
منها والكتاب في اللغة مصدر كتب كتابا مشتق من الكتب وهو
الضم لما كان فيه مسايل يضم بعضها الى بعض والتوحيد ايضا
مصدر وحد اي افرد يقال وحد الشجرة توحيدا اذا افردها عن
اغصانها حتى لم يبق الا اصلها ولذلك قال عليه هو اي التوحيد
لغة الافراد والافراد مصدر افرد ويسمى هذا الكتاب كتاب التوحيد
لانه كلام في توحيد الله تع ونفي الشريك والتشبيه عنه والتوحيد
حقيقة اصطلاحا اي في اصطلاح العلماء ما قاله الوصي عليه والوصي
هو امير المومنين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه في الجنة
التوحيد لله تع ان لا تتوهمه اي لا يكون عند كل متصور امتثالها
لان ذلك انما يكون للاجسام والاعراض والالوان فمن تصوره تعالى
وتوهمه لم يوحده قطعا اذ قد شارك بينه تع وبين سائر متوهماته

وتدبر

من ما يتوهم

من الاجسام والالوان فلذلك كان معنى التوحيد ان لا يتوهم تعالى
كذلك بل التوحيد ان يعلم تعالى علما يقينا لا ريب فيه ولا شك فيه ثم وانما نعلم
كذلك اذا علم وجوده وانه ليس كمثله شيء وعلم ما يحق له من الصفات
وما يستحيل عليه منها فكانت هذه اللفظة جامعة لجميع معاني
التوحيد له تعالى كما عرفت فيجب ان يكون محصلة لا اله الا الله والله اعلم
نعم وانما يعلم ذلك بالدليل والدليل عليه انما هو خلقه وذلك
هو العالم فلذلك حسن تقديم ذكره وما يتصف به وهو الحدث وحدث
فقال عليهم **فصل** والعالم قال السيد حميدان
عليهم العالم عند السيد حميدان له معنيان احدهما جملة ما يعقل
وما لا يعقل من السموات والارض وما بينهما والثاني ما يعقل خا
صه فالعالمون هم الملائكة والجن والانس واحدهم عالم ويقال
لكل اهل عصر عالم والمراد هنا هو المعنى الاول لانه اعم وهو محدث
اي حاصل بعد ان لم يكن لان المحدث ما سبق وجوده عدمه هو
والعالم جميعه كذلك والقول بحدث العالم هو قول اهل الملة
الاسلامية كافة وقول بعض اهل الملل الكفرية كاليهود والنصا
والقائلون بحدوث العالم خالف خلافا لبعض اهل الملل الكفرية
وهم الدهرية بفتح الدال منسوبون الى الدهر لقولهم بقدمه
قالوا والدهر هو حركات الافلاك فانهم زعموا انه قديم قبل وخلا
فهم انما هو في الاجسام انفسها واما تراكيبها فانهم يوافقون
بحدوث الاكثر منها والحجة لنا على انه محدث ما نبه الله عليه
في الكتاب العزيز في قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس
وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث
فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لآيات لقوم يعقلون اي في هذه الاية مورد المذكور آيات
اي براهين عقلية دالة على انها محدثة لا محالة لها يستحيل
عقله وتقدر آخر انهائه وبيان الاستدلال اي استخراج الدليل
العقلي الذي يدل به هذه الاشياء على صانعها بها اي بهذه الاية
الكريمة ان الله تعالى قد ذكر فيها اشياء كثيرة كلها محدثة امثال
السموات والارض فانا نظرنا بعقولنا في الآيات التي تدل
على حدوثها فوجدنا ذلك دليلا واضحا وهو انا نعلم انها لم تنفك عن

حلمها .

٧ وانما يعلم ذلك بالدليل ا ه

وضعه م .

٧ لا محدث م

امر نعلم انه محدث وذلك الامر هو امكان الزياده فيها فانا
نعلم بضروره العقل انه كان يمكن الزياده في جبال الارض واوديتها
عددا وطولا وعرضا لا عند العقل حينئذ كذلك وكذلك السما فانا نعلم
ايضا انه كان يمكن ان يزاد عليها سما اخرى منها البنا ويزاد فيما فيها ايضا
من الشمس والقمر والنجوم وكذا في امكان النقصان منهما بعضهما
فانه كان يمكن ان ينقص السما عن القدر الذي نشاهده فيها من النجوم
والشمس والقمر وكذلك الارض فانه كان يمكن ان ينقص من جبالها التي
نشاهدها واوديتها ونحو ذلك وكذا في امكان التحويل لشي منهما الى
مكان اخر غيره لمكان الذي هو فيه والتبديل لهما بغيرهما وكذا في
امكان التمييز بينهما مصيرا ان في مكان واحد بان يهبط السما الى محل
الارض او ترتفع الارض الى محل السما وكذا في امكان ان تزيد كل منهما
اي من السما والارض بان يجزيا اجزا متفرقة بين كل جزئين فراغ وهذا
الامكان محدث لما سياتي فيهما اي في السموات والارض
مع ذلك الامكان الذي لا انفكاك عنه لا يخلوان عن احدى الحالتين
اما انهما قديمتان او انهما محدثتان ولا حالة ثالثة تعقل لهما بحايران
يلونا من القسم الاول اي قديمين لانا قد علمنا ضروره انهما اي السما
والارض لا يعقلان منفكين عنه اي ذلك الامكان الذي هو محدث
وكل شي ذي حالة محدثة ملازم لها بحيث لا يعقل منفكا عن حالته
تلك التي لا شك في حدوثها وهي ملازمة له فانه يستحيل قطعا عند
العقلا كونه منفكا عنها لانه قد ثبت انها ملازمة له وتعقل الملزوم
بدون لازمه محال اذ يخرج بذلك عن كونه ملزوما وما قد ثبت له ذلك
بالدليل القاطع وذلك كالجماد مثلا فان لها لازما لا ينفك عنه وهو
كونها من الممكنات فانا نعلم بضروره العقل انا اذا تصورنا حقيقة
الجماد وماهيتها وحصلت صورتها عند عقولنا عقلنا في تلك الحال
انها ممكنة غير مستحيله واذا كانت كذلك فانه يستحيل عند العقلا
وجودها منفكة عن ما هو لازم لها وهو امكانها وهو كالمستحيل هي
من الاشيا مثل اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين ونحو ذلك
فانا نعلم بضروره العقل ان له لازما لا ينفك عنه بحيث اذا تصورنا
حقيقته وماهيته وحصل لنا ذلك عند عقولنا عقلنا في تلك الحال
لازمه وهو استحالة وجوده واذا كان كذلك فانه يستحيل عند
العقلا تخلفه عن ما هو لازم له وهو استحالة وجوده وعدم

امكانه

امكانه فلو كانتا اي السموات والارض قد تمنى لكانتا قد تخلفتا عن ذكر
الذي هو محدث وقد علم بضروره العقل انهما لا يعقلا منفكين عنه
بذلك حدوثهما فان قيل لم قلتم ان الامكان محدث قلنا لان الامكان
لا يكون الا مع التمكن اي من الاشيا اللازم لها والتمكن منها لا يكون
معلوما لنا الا بعد ان قد علمنا صحة الفعل وصحة الفعل لا يكون الا
بعد وجود الفاعل اذ المعلوم ان المعدوم لا يقال فيه انه يصح منه الفعل
وما كان بعد وجود غيره فلا يشك في حدوثه فثبت بهذا الدليل
القاطع حدوث ذلك الامكان واذا ثبت حدوثه لزم حدوثهما جميعا
لما توقف عليه من جميع ذلك الذي تقدم ذكره على ما قد عرفت تقريره ولو كانتا
قد تمنى لزم تخلفهما عنه وذلك بان يكونا موجودين قبل حدوثه
لو كانتا قد تمنى اذ القديم متقدم في الوجود على المحدث وهو اي
تخلفهما عن ذلك محال حيث يلزم منه بطلان الملازمة التي قد علمت
ضروره وما لزم منه بطلان المعلوم ضروره فهو باطل فثبت بطلان
الاول اعني قدمهما الا هو الثاني وهو حدوثهما لانه قد ثبت
اذا بطل القدم ثبت الحدوث اذ لا واسطة بينهما والله اعلم
ومحال هكذا وجد في النسخ ولم اعرف ما وجه اعاده ذكره اذ قد
علم من قوله فلو كانتا قد تمنى الى اخره والله اعلم واعلم
ان هذا التقرير من قوله عليه السلم فهما مع ذلك الامكان الى هنا نسخه
وعنه نسخه اخرا عوضا عنها وقد توجد هذه النسخه الاتيه متقدمه
على النسخه الاولى في بعض النسخ وهذه النسخه هي قوله عليه السلم
وذلك الامكان الذي لا تخلو السموات والارض منفكين عنه اما
قديم او محدث ولا يعقل ثالث بينهما ليس يجائز ان يكون ذلك
الامكان من القسم الاول وهو ان يكون قديما لان المعلوم ضروره
ان الامكان للشي ووصفه ممكن لا يكون الا مع التمكن منه كما يقال
مثلا التجاره ممكنه لما كنا نتمكن من ايجادها واما مع عدم التمكن
منه فلا يوصف به ولا يقال مثلا الجمع بين الضدين ممكن
والتمكن من الفعل لا يكون الا عند ان يعلم انه يصح ايجاد الفعل
والمعلوم ان الفعل لا يصح ايجاده الا بعد وجود الفاعل ضروره
اذ الفعل لا يمكن من غير فاعل وما كان من الاشيا وجوده وجوده
بعد وجود غيره فهو محدث قطعا فثبت بهذا التقرير القسم
الثاني وهو حدوث ذلك الامكان وبطل القسم الاول وهو قدمه

واذا ثبت حدوثه لزم منه حدوث لازمه وهو السموات والارض والاخر حينا غني كونهما لازمين له وهو محال وايضا اي كما علم حدوث السموات والارض بالدليل الاول فان ثمة دليلا اخر يدل على ذلك وهو انا نقول هما اي السموات والارض مختلفان في الشكل والهيئة اختلافا لا يحتاج الى البيان لانه معلوم بالمشاهدة فاختلافهما هذا المعلوم ضرورة فيه من مؤثر ضرورة وذلك المؤثر لا يخلو من احد ثلثة اشيا اما ان يكون للعدم اي العدم هو المؤثر في ذلك الاختلاف او لعلة موجبة له اي العلة هي التي اثرت في ذلك الاختلاف وهذين القسمين انما يكونان مؤثرين فرضا وتقديرا لا تحقيقا لما ستعرف حقا انا لو فرضنا ان لهم مؤثرا غير الفاعل المختار لما كان الا احد هذين القسمين فقط او الفاعل المختار بان يكون هو المؤثر فيه لكنه لا يجوز ان يكون المؤثر في ذلك الاختلاف هو القسم الاول من هذه الاقسام وهو العدم لان المعلوم ضرورة ان العدم لا تاثير له في شي من الاشيا ولا يجوز ان يكون المؤثر هو القسم الثاني وهو العلة لانه لو اثرت العلة بالتاثير الايجاب لزم اي لزم من ايجابها وقد ثبت بطلان ذلك فلو كان التاثير في هذا الاختلاف كذلك اي تاثير ايجاب لعدم المخصص للسما سما والارض ارضا ولوجب ان يكونا على العكس من ذلك بان يكون السما ارضا والعكس اي الارض سما وجاز ان يكون السفلى منهما السموات علويا والعكس اي العليا سفلا وانما قلنا بذلك اذ ما جعل احدهما ارضا والاخر سما وهو جعل احدا السموات علويا والاخر سفلا باولى من ان يجعل الذي عرفته لعدم المخصص بهذا التقدير القسم الثالث وهو انه اي ذلك الاختلاف للفاعل واذا كان الفاعل لزم تقدمه اي تقدم الفاعل على ما اثر فيه لانا نعلم ضرورة عدم احتياجه اي الفاعل وعدم صحة كونه فاعلا لولا تقدير تقدمه وذلك واضح وايضا كما علم حدوث السموات والارض بالدليلين المتقدمين فان لنا دليلا ثالثا نعلم به ذلك وهو انا نقول هما اي السموات والارض في الحكم المذكور اولا وهو امكان الزيادة والنقصان الى اخره كالمبنيات من الدور والمدن ونحوها وانما قلنا انهما كالمبنيا اذ لم يمتنع الزيادة والنقصان والتحويل والتبديل والجمع والتفريق والانشا المبتدا منهما الا كما اي المبنيات حدثت فالتكون السموات والارض مثلها في هذا الحكم وذلك لان الفارق من السموات

اذ ذلك الشارح

لان ذلك على جهة الوجوب والتخصيص انما يكون بناء على جهة الاختيار

والارض

والارض والاشيا المبينه معدومه واذا كان تعجب ومما وجب للحاف
احدهما لا لاخر في ذلك الحكم فثبت بهذه الادله القطعيه حدث
السموات والارض واما غيرهما اي غير السموات والارض مما ذكره
الله سبحانه وتعالى في سياق الايه الكريمه من اختلاف الليل والنهار
وجري الفلك بما ينفع الناس والما المنزل من السما واحيا
الارض بعد موتها وبث الدواب فيها وتصريف الرياح والسحاب
المسخر بين السما والارض فحدوثه مدرك ضروره اي نعلمه بالضروره
وذلك لان معنى الحدوث هو وجود الشي بعد ان لم يكن ونحن
نعلم ضروره بالمشاهده ان هذه الاشيا المذكوره تكون
معدومه ولا نشاهد شيا منها ثم تحدث وتوجد ونحن نشاهد
ذلك باعيننا فكيف نحتاج الى الاحتجاج عليه اذا عرفت ذلك
فحدوث هذا العالم الذي قد ثبت بالادله القاطعه لا يخلو
عن احد ثلاثه اشيا اما ان يكون الناشي عنها ذاتا او وجها او يكون
لغيره اي لغير الفاعل المختار من عله او غيرها او لا لفاعل ولا
لغيره ولا قسم رابع بعد ذلك ليس يجابر ان يكون المؤثر في حدوث
العالم هو القسم الثالث وهو قولنا لا لفاعل ولا لغيره لان ذلك
غير معقول فيكون العالم فاثر الامور له وهو محال وبدا الب
بقولنا ان تاثير الامور له محال يعرف بطلان قول عوام المجبره ان
الرحاجه والبيضه محدثان ولا محدث لهما فانهم قالوا انا لا
نعرف لهما محدثا ولا نعرف دجاجه الامن بيضه ولا بيضه الامن دجاجه
قلنا اذا اعترفتم بحدوثهما فقولكم لا محدث لهما باطل فان ضروره
العقل قاضيه بانه لا بد للمحدث من محدث والا ما كان محدثا
وبه يعرف ايضا بطلان قول ثمامه بن الاشرس وهو من المعتزله
المتولد من الفعل وسياتي تحقيقه محدث نسبه الى لا محدث
بكسرها اي لذلك المتولد قلنا اذا اعترفت بحدوثه فلا بد له
من محدث كما عرف آنفا والا بطل اتحاله بتاثره لا مؤثر له بل كان لامكانه
كما قال عوام المجبره وثمامه لم لا يوجد بنا في الاثبات لان البنا محدث
وقد علم انه يجوز ان يوجد محدث لا محدث له وهو اي وجود
البنا بلا بان محال وانتم تعترفون بذلك ولا يصح ان يكون
المحدث للعالم هو القسم الثاني وهو غير الفاعل اذ قد ثبت
انه لا تاثير لغير الفاعل المختار في شي من الاشيا لا نعلم من شانه

يعلم ١٢

على سبيل الاكتساب

محال

وتقسيمه في فصل المؤثرات فلا حاجة الى اعادته فثبت بعد ابطال
كون المؤثر في العالم موجبا هذين القسمين انه اي المؤثر فيه هو الفاعل المختار
لانه اذا ابطل هذان القسمان تعين الثالث اذ لو لم يتعين لكان تاثيرا
لا مؤثر له وهو محال كما عرفت فثبت بهذه الادلة القاطعة ان العالم
محدث وانه لا بد له من محدث واعلم ان للمخالف في حدوث
العالم شبهة يتعلق بها اراد علينا الاشارة اليها وابطالها فقال
قالوا اي المخالف في حدوث العالم لو كان محدثا كما قلتم لكان
مقدورا اي للمقدور ولا بد ان تتعلق القدرة به وتعلق القدرة اي قدرة
القادر به اي بالمقدور في حال عدمه محال لان الشيء انما يتعلق
بالموجود لان التعلق لا بد له من متعلق والا لم يعقل تعلقه فبطل
هذا الحدوث وثبت قدمه قلنا قولكم ان تعلق القدرة بالمقدور
في حال عدمه محال ليس بصحيح بل لا بد منه وانما الذي نقول فيه انه
محال عند العقلاء ان تتعلق القدرة بالموجود لانه لا فائدة في تعلقها به لان حالة
الوجود حالة استغناء وانما المعقول ان تتعلق القدرة بالمعدوم لتحصيله وايجاده
لان المقدور لو كان مقدورا يقتضي ان يكون حاصلا عند تعلق القدرة بتحصيله
كما ذكرتم لما احتاج الى قدرة ولما كان مقدورا وكذا اغنى ذلك اي وجوده
عن تعلق القدرة به لانه مستغن عنها كما عرفت قالوا لا نسلم ان القدرة
لا يصح تعلقها بالموجود بل يصح ذلك فانا نعلم انها قد تعلقت القدرة بما هو
موجود وهو انها تعلقت بالحجارة للعمارة اي لاجل ايجاد العمارة والحجارة
موجودة قطعا فقد تعلقت قدرة القادر بما هو موجود قطعا فكيف تقولون
ان تعلق القدرة بالموجود محال قلنا لم تتعلق القدرة على العمارة
بالحجارة الموجودة بل انما تعلقت بالعمارة وهي ضم الحجارة بعضها الى بعض
وهي معدومة قطعا واما الحجارة فانما هي من جملة آلة العمارة
ايجادها و... انما يكون بواسطة الآلة التي لا يمكن تحصيل الفعل
الا بها قالوا لا نسلم ان العمارة شيء معدوم كما ذكرتم بل هي شيء موجود
اذ هي نفس الحجارة وانما كانت غير مشاهدة لانها كانت كامنة في نفسها
اي نفس الحجارة فالقدرة اظهرت ذلك الكامن الموجود قلنا
قولكم هذا وهو كون العمارة كامنة في نفس الحجارة هو عين المحال
الذي يقضي العقل ببطلانه وذلك لان كون الشيء في نفسه لا يعقل
واثبات ما لا يعقل باطل وان سلم لكم صحته لزم منه مطلوبنا لان ظهور
الكامن كان حادثا ومتى فالقدرة تعلقت به فقد تعلقت القدرة بما هو

معدوم

معدوم وهو مطلوبنا والله اعلم وهذا فــرع تفرع على حدوث
العالم دهوانه قال جمهور ائمتنا عليلم والجمهور وصفات العالم
الذي قد دللنا على حدوثه والمراد بصفاته هي الاكوان والتاليف
ونحوها لو توصف بانها محدثة كما وصف العالم بذلك ولا مانع منه وقال
الاموزية قال عليلم وهم الذين يقولون ان الصفات نعني صفات
الباري تع زائدة على الذات ثم يقولون هي لا موجوده ولا معدومه
ويسمونها احوالاً واموراً فان هؤلا قالوا ان الصفات سوا كانت
للغائب او لغيره لا توصف بشي رأساً قالوا لانها لو وصفت بشي
مر التسلسل وهو عدم الوقوف على حد معلوم بان توصف وصف
الشي ووصف وصفه ووصف وصف وصفه وكذلك ابدا لا نهاية
له اذ لا مخصص يقتضي ان يقتصر على وصف وصف شي دون وصف هذا
الوصف الثاني ثم كذلك الى ما لا نهاية او نقول يقتصر على وصف
صفات الشي دون بعض لزم من ذلك التحكم وذلك حيث اقتصر على
صفتها اي الصفات دون وصف وصفها اذ هو سوا في كون كل واحد
منهما صفة فوصف اي الصفتين دون الاخرى تحكم قطعا والتسلسل والتحكم
كلاهما باطلان قلنا اذا وصف الوصف الى ذلك منعناه والجواب
نحن قولهم ان الوصف لا يوصف قد صح في صفات العالم كالاكوان مثلاً
حدوثها قطعا لكونها اي الصفات لم تتقدم في الوجود موصوفها
وهو الشي المحدث كالعالم مثلا بل انما تثبت بعد ثبوته وذلك
معلوم فصح لاجل كونها محدثة وصفها بانها محدثة لان المعلوم
انما ثبت له حكم صح وصفه بذلك الحكم ولذلك قال عليلم اذ ذلك
اي وصف ما ثبت له حكم بذلك الحكم معلوم لا ينكر فاذا وصفنا
الصفة بذلك الحكم الذي يثبت لها فقلنا الاكوان محدثة فلا نحكم
بلزوم ذلك ولا محذور فيه وذلك واضح ومعنى وصفها اي صفات
العالم بشي هو اي النطق بانها محدثة كما يقال الاكوان التي يحدث
بها العالم محدثة و المعلوم ضرورة ان كل قول مختلف فيه
فيصح وصف ذلك القول بالحدوث ولا مانع من ذلك لما عرفت فان
قيل فيه اي ذلك القول انه محدث فذلك اي القول في الوصف
وقوله وهو محدث قطعا لما عرفت وان سكت عنه ولم تقل فيه
انه محدث فلا وصف له حينئذ لانه لا يجب علينا ان نطلق بوصف
الشي الذي قد ثبت له بل ان شئنا اتينا به وان شئنا تركناه وذلك

الصحيح ما عليه ... ولا نهاية له ...

فلما لا يصح ما ذكر من التسلسل والتحكم

إلا القول لم

معلوم قطعا فلم تتسلسل كما زعمتم لانه قد ثبت انه يجب منا ان
ننص على وصف بعض الاشياء بما ثبت لها من الاحكام ولا نصف البعض
الاخر وان ثبت له ذلك الوصف وهذا ظاهر والتحقيق ان ذلك اي قولهم
ان الصفات لا توصف فرار منهم كي لا يوصف ما ادعوه من الا
مور الزائدة على ذاته التي هي صفاته فيقال لهم هذه الامور الزائدة
بالصفة نها هل بالحدوث او بالقدم او لا بهما والكل لا يجب فيها كما تقدم
وتحقيقه لما عرفوا انهم يلتزمون هذا الالزام وانهم لا محيد
لهم عنه لاذوا بهذا القول الذي ليس بمخلص لهم ولا يجديهم نفعا
و ردتعوا به من الزامهم وصفها اي صفات الباري تعالى اما بالقدم
او بالحدوث كما بيناه في ما سبق في فصل المؤثرات وقد نبهنا
على هذا هناك وقد ثبت لك ايها الطالب بحمد الله تعالى بطلانه اي
بطلان قولهم هذا ان الصفات لا توصف والله اعلم

فصل يذكر فيه علم صفات الله تعالى

التي تجب له والتي تستحيل عليه وما يطلق عليه من الاسماء وما لا اما الصفات
التي تجب له فالاولى منها كونه موجودا وقد اوضح ذلك عليه بقوله واذا
ثبت حدوث العالم وانه لا بد له من محدث فالمعلوم انه لا بد ان
يكون ذلك المحدث للعالم موجودا لان المعلوم ان المعدوم
لا تأثير له في شيء من الاشياء فيؤثره وقد ثبت كونه مؤثرا فثبت وجوده
والصفة الثانية كونه قديما والمراد بالقديم هنا ما لا اول لوجوده
فالمحدث للعالم لا بد ان يتصف بهذه الصفة اعني القدم على الوجه
المذكور كما اتصف بالاولى لانا لو لم نقل بتقدمه على ما احدثه لكان
وجوده اما مقارنا له او متاخرا عنه محال ان يكون وجوده متاخرا
عن ذلك المحدث لان المعلوم ضرورة ان الفاعل لا يتاخر وجوده عن
وجود فعله ومحال ايضا ان يكون وجوده مقارنا لوجود ذلك المحدث
لان المقارنة بين الشيئين تبطل كون المحدث محدثا وذلك لعدم
الاختصاص من الفاعل بفعلها معها لان المفروض انهما وجدا في حالة
واحدة فكيف يوصف احدهما بانه اختار وجود الاخر وغير
ممكن احد انه اي المحدث الذي لم يوجد الا مقارنا لحدوثه والبيان
لو فرضنا مقارنتهما في الوجود ولم يتعين الفاعل منهما لانه ليس احد
احدهما بالاخر فيكون هو الفاعل باولى من العكس وهو احد باب

الاخر له اذ يصح ان يقال ولم قلتم هذا هو الفاعل وهذا هو المفعول
ولم تعكسوا فتحكموا بان المفعول فاعل والفاعل مفعول وذلك وايضا
لما يلزم من المقارنة في الوجود بين الفاعل والمفعول من حدوثه
تعالى لمقارنته المحدث ابتدا اي في ابتدا وجودهما وما كان كذلك
فهو محال وحينئذ تتسلسل الحكم في محدث المحدث فيقال
فيه ما قيل في الاول ثم كذلك الى ما لا نهاية له وهو اي التسلسل
محال فاذا بطل ان يكون محدثه للعالم متاخرا وجوده عن وجود
العالم وان يكون وجوده مقارنا لوجوده ثبت انه متقدم عليه واذا
كان متقدما فلا اختصاص لوجوده في الاوقات المتقدمة بوقت
دون وقت فلزم تقدمه على العالم بما لا نهاية له وهذا هو المطلوب
واذا وجب لمحدث العالم صفة القدم وجب ان تنتفي عنه صفة
الحدوث لان القدم والحدوث متضادان اذا ثبت احدهما
انتفى الاخر قطعا فصح حينئذ ان يقال فيه انه غير محدث وذلك
لما عرفت من انه يلزم لو لم يكن كذلك امر محال وهو قوله عليه
من التسلسل وقد عرفته او التحكم في الاقتصار على البعض
من كذلك المحدث ثابت فنقول هذا هو المحدث للعالم ولا نقول فيه انه
يحتاج الى محدث فان الحكم عليه بذلك لا دليل عليه لانه مشارك
لغيره مما قيل فيه انه يلزمه يحتاج الى محدث في العلة التي صحت
لاجلها احتياج المحدث وهو كونه محدثا فكيف يقال فيه انه غير
محتاج الى محدث ولم يقل ذلك في غيره هل هذا الا تحكم صرف
فلاجل هذا لم نقل ان المحدث للعالم محدثا كما تزعمه المفوضة وهم
فرقة من الرافضة زعموا ان المحدث للعالم يجوز ان يكون محدثا
بان يفوض الله تع الى احد من خليقته ان يخلق ويرزق فيكون ذلك البعض
هو المحدث للعالم وهو محدث قلنا يلزمكم ما هو منزه التسلسل او التحكم
وكل منهما معلوم البطلان عند العقلا فان قالوا لا تسلسل
ولا تحكم لانا علمنا ان ذلك المحدث احدث العالم بالتفويض من محدثه
والاذن له بذلك قلنا لا دليل لكم على هذه الدعوى وكل دعوى بلا دليل
فلا شك في بطلانها فتامل ذلك موفقا والله اعلم والثالث
من الصفات التي تجب لمحدث العالم كونه قادرا على كل شي غير عاجز
وذلك لان هذا المحدث قد صح منه ايجاد الفعل وهو خلق العالم
بما عرفت من الادلة القاطعة والمعلوم ان الفعل لا يصح ايجاده الا من

بالتفويض

موجود قادر اي متصف بهذه الصفة التي هي القدرة ولا يصح ممن لم
يتصف بها نعلم ذلك اعني ان غير القادر لا يصح ايجاد الفعل ضرورة
الا ترى ان الانسان لما لم يقدر على الطيران لم يصح منه ايجاده وكذلك
المنجنب لما لم يقدر على المشي لم يصح منه ايجاده وكذلك الاشل لما
لم يقدر على الكتابة لم يصح ان يقال هو اوجدها ونحو ذلك والرابع
من الصفات التي تجب لمحدث العالم كونه حيا لان الدليل قد
قام على انه قادر والجماد لا قدرة له اي لا يوصف بها وذلك معلوم
ضرورة واذا ابطل كونه جمادا ثبت كونه حيا اذ لا واسطة بين الجماد
والحيوان الا العدم وقد ثبت وجوده والخامسة من الصفات
التي تجب لمحدث العالم كونه عالما بما اوجده غيره مما كان ويكون
وذلك لانا وجدنا العالم الذي قد قام الدليل على انه صنعه وخلقه
محكما اي لا خلل فيه من جهة من الجهات ثم بين الاحكام اي نا بنه على
اختلاف اصنافه اي اصناف العالم التي هي السموات والارض وما بينهما
وذلك الاختلاف معلوم بالمشاهدة وعلى تباينها ايضا اعراضا
فيه اي تباعدها وجدنا انواعه ايضا من كل واحد منها على
نحو الكمال فسر اي انه اما الاحكام فذلك نحو احكام خلق الانسان
وتركيبه على الشكل المعروف كما قال تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم
واما التمييز فذلك نحو تمييزه بذلك الشكل الذي جعله عليه عن
نحو خلق الانعام والمراد بنحو الاحكام المتميز فان تمييز احدهما عن
عن الاخر واحكام كل منهما بين لا خفا وذلك الاحكام لا يستقيم ان
يكون حصوله على جهة التبخيت بل لا يحصل الا من عالم اذا اتقنه
ولهو عالم بانه يكون على هذه الخلقة يعلم ذلك ضرورة وليس ذلك
الموجود القديم القادر الحي العالم الا الله تعالى الذي لا اله الا هو لان هذه
الصفات لا توجد مجتمعة حقيقة الا فيه تعالى لان ما عداه موجودا
بعد ان لم يكن مفتقر محتاج معلم وذلك واضح وبذلك اي بعلمنا ان
المحدث للعالم لا بد ان يتصف بهذه الصفات الخمس لما ذكرنا من
الادلة يعرف بطلان دعوى العلية وهم الذين قالوا ان المحدث
للعالم علة قديمة والطبائعية وهم الذين قالوا ان العالم حدث
بالطبيعة والمنجمة وهم الذين قالوا ان المحدث للعالم هو النجوم
ذاتها المؤثرة فيه وفي جميع ما يحدث فيه من الاعراض اذ لا خبرة
للعلة والطبع لو ثبتا لا وعرفا واما هما لا يتجلان فيما لا وقبل ان

لا يكون لهما تأثير ولا حيوة للقمر للنجوم ايضا فضلا عن القدرة والعلم فمعنى انه قد علم ضرورة انه ينتفي عن الكحل الحيوة فبالأولى والأحرى العلم والقدرة ولانه اذا انتفت الحيوة عن الشي انتفى عنه العلم والقدرة قطعا لانهما ملازمان لها فان انتفت انتفيا قطعا

فصل

في ذكر الخلاف في صفاته تع وهذا الفصل يعتبر عنه من يجعل صفاته تعالى امورا زائدة على ذاته بعقل الكيفية اي كيفية استحقاقه تع لهذه الصفات الخمس وأما من يجعل صفاته تع هي ذاته فلا معنى لأن يقال كيف استحقها وذلك ظاهر اذا عرفت ذلك فنقول

قال جمهور ائمتنا عليهم السلام وهم المتقدمون منهم وبعض المتأخرين وهو قول الملاحمية وهم اصحاب الشيخ محمود الملاحمي الخوارزمي من المعتزلة وصفات الله من الوجود والقدم والقدرة والحيوة والعلم والسمع والبصر هي ذاته لا امور زائدة عليها وإضافتها اليه حيث يقال علم الله وقدرة الله كإضافة لفظ الذات فكما ان قولنا ذات الله هي الله كذلك قولنا علم الله هو الله وقدرة الله هي الله والتاليان نعم القائلون بان صفات الله تع ذاته بوافق وفاقا لابي الحسين البصري من المعتزلة والرازي من المجبرة وغيرهما كابي القسم البلخي وابن الاخشيد ومن قال بقولهم في صفة الله تع الوجود لله والمراد بها وصفه تعالى بانه موجود لان المراد صفة الثبوت فان ابا الحسين قد صرح بان القادرية حالة زائدة على ذات القادر لا حقيقة لها ولا ثبوت وهذا كما سيأتي من تعدد اذا عرفت ذلك فنقول صفات الله هي لاتراه فقوت جمهور الائمة في انها ذاته ومعناه اي معنى قولنا ان صفات الله تعالى هي ذاته انه قادر بذاته لا بأمر غيرها ونحو ذلك اي عالم بذاته وحي بذاته وسميع بذاته وبصير بذاته الى غير ذلك من الصفات وقال بعض ائمتنا عليهم كالامام احمد بن سليمان والامام المهدي احمد بن يحيى عليهم وبعض شيعتهم اي بعض شيعة ائمتنا من الزيدية كالشيخ الحسن الرصاص والقرشي وغيرهما وابو علي الجبائي تلميذه وابنه والبهشمية وهم اصحاب ابي هاشم بل هي اي صفاته تع امور زائدة على ذاته فالوجود والحيوة والقدرة والعلم امور زائدة على الذات كما هو كذلك في الشاهد واختلفوا فيما يكون مخالفته تع لغيره فقال ابو علي وابنه فقال انها بذاتها

دام

(هامش:) بستحقها كم

(هامش:) ومعنى صفاته ... الى القدرة لا هي ...

(هامش:) ... صفاته ... امور ... المقابلة

في حقه تعالى واجبة وفي حق غيره جائزة وقال أبو هاشم في
أخير قوليه (والصحيح منه) انه يخالف غيره بصفة خاصة به توجب هذه الصفات
وهذه الصفة التي يعبرون عنها بالصفة الأخص المقتضية لصفاته
تع قالوا ومعنى كونها امورا زائدة على ذاته انه موجود لذاته وحي لذاته
وكذلك إلى آخرها واذا اردنا ابطال قولهم ان صفاته تع امور زائدة على
ذاته قلنا يلزم من جعلها شرح كذلك نالا ثبتها اي رجوعها الى ان
لا يكون لا شيء وذلك لا يصح لانه يؤدي الى عدمها وقد ثبت وجودها
بذلك لانها اذا كانت امورا زائدة على الذات فلا يخلو حالها
اما ان تكون موجودة او معدومة او لا موجودة ولا معدومة وهذا
قسم رابع يعقل للبشر يجوز ان يكون من القسم الثالث اي لا
موجودة ولا معدومة اذ لا واسطة بين الوجود والعدم حتى يكون
منهما وذلك معلوم ضرورة ولا من القسم الثاني وهي ان تكون
تلك الامور الزائدة على الذات معدومة لما يلزم من كونه تع معدوما
لما العدم صفته الوجودية يعني انه قد ثبت ان الله تع يتصف بالوجود
والوجود على هذا امر زائد على الذات معدوم فيلزم ان يكون
المتصف به معدوما ولان ما اتصف بالمعدوم فهو معدوم قطعا
قوله علمتم ونحو ذلك اي يحق كونه معدوما ولما العدم صفته الوجودية
من كونه غير عالم لعدم صفته التي هي العلم غير قادر لعدم صفته
التي هي القدرة وتقرير على الوجه الذي قد عرفت وقد صح بما مر
من الادلة انه تعالى موجود وذلك عند بيان ان المحدث للعالم
للعالم لا بد ان يكون موجودا ونحو ذلك من انه قد صح انه عالم حي
قادر وغيرهما فصح انهم اي القائلين ان صفات الله تع امور
زائدة على ذاته لا يقولون بذلك الامر الذي يلزم من مقالتهم وقد
عرفته وحاشاهم عن القول به فلم يبق الا ان تكون تلك الصفات
منه منقول وان لم يبق الا ان يكون هذه الامور من القسم
الاول وهو ان تكون امورا موجودة فلا يخلو حالها اما ان تكون
قديمة او محدثة او لا قديمة ولا محدثة ولا قسم رابع يعقل
ايضا للبشر يجوز ان تكون من القسم الثالث وهو قولنا
لا قديمة ولا محدثة اذ لا واسطة تعقل بين القديم والحديث
الا ... المحض وقوم انكا له الآن حيث يقول عليه السلام
بدوام ان يكون معدوما ولما العدم صفته الوجودية ولا يجوز ان تكون

هذه

قادر ...

لا نسلم انه يؤدي الى عدمها
انما هذا يؤدي الى عدم
الصفات التي هي اعراض
واما الصفات الاضافية فلا
... يدل على ثبوتها لان
معنى السلب ... للذوات
واثبات الصفات الاضافية
... امور زائدة

قول الاوهام لا ... يلزم ...
لا يلزم من الاثبات ذوات
ولا واسطة بين الوجود و
العدم الا في الذوات واما
الصفات ... والاحكام
خلف ذوات ... موجودة
محكوم ... به واضافة
... الامور من القسم الاول
اي كونها موجودة ... الى قسمة اخرى ...
ان يكون ... تقدم

هذا لا يلزم لانه لا يصير ...
الحدوث والقدم الا على الذوات
... غير ذوات ولا يلزم
... الرابع ولا ... لا تناقض
... عرض
... احكام ... ثبوت
... لا ... محذور
... ان ... محذور

هذه الامور الزائدة من الثاني وهو ان تكون محدثة لانه يلزم
حينئذ اي من القول بحدوثها محذور وهي كونه تعالى محدثا لحدوث
صفته الوجودية يعني ان من صفاته تعالى الزائدة على ذاته
كونه موجودا او هذه الصفة محدثة فيلزم ان يكون المتصف بها
ايضا كذلك اي محدثا لان هذه الصفة ملازمة له تعالى فاذا
ثبت حدوثها ثبت حدوثه لان ما ثبت لاحد المتلازمين ثبت
للازم ضرورة وذلك واضح قوله عليهم ونحو ذلك اي نحو كونه محدثا
لحدوث صفته الوجودية يعني ان تكون صفة العلم والقدرة
والحيوة محدثة والمحدث ما سبق وجوده عدمه فيلزم ان يكون
تع قبل حدوث هذه الصفات غير متصف بها فيكون سبحانه
غير قادر غير حي وذلك باطل قطعا وقد مر ايضا بان بطلانه
عند ابن سينا انه يتصف بهذه الصفات مع انهم اي القائلين
بان صفاته تعالى امور زائدة على ذاته لا يقولون بذلك وحاشاهم
عن القول به وانما الزام لهم لم يلتزموه ولا يجوز ان تكون هذه الامور
الزائدة من القسم الاول وهو ان تكون قديمة لانه يلزم من ذلك
اثبات قدماء مع الله تع عن ذلك علوا كبيرا غيره وهي هذه الا
مور الزائدة على ذاته التي جعلت صفات له وذلك اي كون مع الله
قدماء غيره باطل بما سياتي بيانه في مسئلة نفي الثاني [illegible] الله تع
مع انهم لا يقولون بذلك اي بان مع الله غيره تع وانما هو ايضا الزام
لهم لم يلتزموه فتعين من هذه الاقسام الثلاثة للامور التي جعلت زائدة
على الذات لانه قد بطل ان تكون قديمة وان تكون محدثة وان
تكون لا قديمة ولا محدثة والذي لا يكون كذلك انما هو العدم قطعا
وهذه الصفات قد ثبت لنا عامر من الادلة اي ثبت لنا وجود
هذه الصفات وانه تعالى متصف بها وقد بطل بهذه الدليل
ان تكون امورا زائدة على ذاته فما بقي الا ان يكون هذه الصفات
هي نفس ذاته وذلك واضح لمن تامله والله اعلم قال ونجيب على
على ما ذكرناه من انه يلزم من قولهم ثلاثية الصفات لا توصف
وما ذكرهم من الالزام صفات لها فلا يلزمنا لانا لا نقول به كما مر
لهم من الشبهة الدالة على ان الصفات لا توصف في الفرع السابق
والحجة لنا على ان الصفات يجب ان توصف ما مر من الدليل

القسم ٥

عليهم وقد نبهنا على هذا فيما سلف ولذلك نبه عليه المؤلف
عليهم أو في قولهم الصفات لا توصف فإن قولهم أمور صفة لها
تع وقولهم لا توصف صفة للصفات وذلك واضح لمن تأمله وقال
أبو الحسين البصري من المعتزلة بل هي أي صفاته تع مزايا لا هي الله
كما قاله أئمتنا عليهم وموافقوهم ولا هي غيره كما قال مخالفوهم وقد
عرفت أن أبا الحسين يوافق جمهور الأئمة في صفة الوجود كما تحققنا
فيما سبق فيكون خلافه إنما هو فيما عداها والله أعلم وإذا أردنا
إبطال قوله قلنا إنك أثبت ما هو معلوم استحالته وهو الواسطة
بينه تع وغيره والمعلوم ضرورة أنه لا واسطة بينهما إلا العدم
فيلزم أن يكون لا وجود لها وقد مر أنا أبطلنا كونها معاني ومثله
حيث أبطلنا كونها أمورا زائدة على ذاته وقالت الرافضة
ومنهم هشام بن الحكم وموافقوه والجهمية وهم جهم بن صفوان
ومتابعوه من المجبرة بل هي أي صفاته تع أمور غير الله تع وهي
أي تلك الأمور التي قالوا إنها صفاته تع محدثة أي موجودة
بعد أن لم تكن والمحدث لها هو الله تع أحدثها بعلم له محدث
بمعنى أنه تعالى أحدث له علما أوجب له هذه الصفات وإذا
أردنا إبطال قولهم قلنا إنه يلزم من هذا القول الدور وما لزم منه
الدور فهو باطل لأنه يلزم منه توقف الشيء على نفسه وبيان
ذلك أن من جملة هذه الصفات كونه تعالى عالما وهي صفة محدثة
بزعمهم والعلم هو الذي حدثت به العالمية فقد توقف هذا
العلم الذي قالوا إنه تعالى يحدث به صفاته على العلم الذي
يحدث به فلا يوجد ذلك العلم الذي يحدث به صفاته تع حتى
توجد صفة العلم له تع ولا توجد صفة العلم إلا بعد أن يوجد
العلم الذي يحدث به لأنه من جملة صفاته تع وهي إنما تحدث
عندهم بعلم فقد رأيت كيف توقف وجود العلم على نفسه وهو
محال وما لزم منه المحال فهو محال وإن سلم لهم عدم لزومه أي
الدور من قولهم هذا لزم منه محذور آخر وهو أن يكون الله تع محدثا
لحدوث صفته الموجود بها نعني أن من صفاته تع كونه موجودا وهذه
الصفة محدثة بعد أن لم تكن أحدثت بعلم وإذا كانت محدثة لزم أن
يكون المتصف بها محدثا أيضا لأنه لا يعقل كون الشيء
حاصلا غيره

[هامش: يعني الواسطة بين ... المعلوم ... وليست موجودة ... وليست معدومة ... [illegible]]

[هامش: إنما يوجد علما إذا ... من عالم ... يكون ذلك العالم عالما حتى يوجد العلم الذي يحدث ... العالمية]

[هامش: [illegible]]

موجود ثم تحصل صفة الوجود من بعد بل اذا عبرت عن صفة الوجود
عدم المتصف بها قطعا ومتى وجدت وجد المتصف قوله عليهم
ونحو ذلك اي نحو كونه محدثا ثالثا حدث صفة الوجودية من انه يلزم
ان يكون قبل تجدد وث[illegible] صفاته غير متصف بها فيكون قبل وجود
الحيوة والقدرة والعلم غير حي وغير قادر وغير عالم وقدمه من
قبل وجه بطلان كونه تع محدثا بما انه قديم ونحو ذلك وهو وجه
ابطال كونه غير حي وغير قادر وغير عالم في حالة واحدة من
الاحوال وان هذه الصفات موجودة مع وجود ذاته تع لا نهاية
كما عرفته فيما سبق وقالت الاشعرية بل هي صفات الله تع معان
قديمة قائمة بذاته لكن لا على جهة قيام العرض بالجسم اي كونه حالا
فيه بل على معنى غير ذلك وهو لا يعقل وهذه المعاني القائمة بالذات
ليست اياه تعالى ولا غيره واذا اردنا ابطال قولهم هذا قلنا
انكم اثبتم الواسطة بينه تعالى وبين غيره والمعلوم ضرورة انه لا واسطة
بينهما باتا فبهذا ذلك الا العدم المحض وقد مر وجه بطلان كونها معدومة
مكررا فيما سبق وقالت الكرامية بل صفات الله تعالى معان قديمة
كما قالت الاشعرية ثم زادوا عليهم انها اعيان لله تع متغايرة في
انفسها وانها اعراض قائمة به اي انه تع واذا اردنا ابطال قولهم هذا
قلنا انه يلزم من هذا القول الهة مع الله تع مشاركة له في
الوجود في الازل والمعلوم انه لا اله موجود الا الله تع لما يأتي
بيانه من الادلة البالغة على ذلك وهي انهم قالوا لو كانت صفاته تعالى
هي ذات الله تعالى كما قلتم للزم ان يكون من عرف الذات عرفها وليس
كذلك فان الانسان يعرف الذات ولا يعرف الصفات والا لما وجب تكرير النظر
اي معرفة ذاته تعالى لمعرفة صفاته لانه قد عرف الذات والصفات
هي نفس الذات فقد عرفها بمعرفتها فلما وجه وجوب تكرير النظر بعد
معرفة الذات فلما وجب تكرير النظر علمنا ان الصفات غير الذات
واذا اردنا ابطال هذه الشبهة قلنا لا نسلم انها قد حصلت
المعرفة التامة بالذات الا بعد معرفة الصفات فتكرار النظر
لتتمة معرفة الذات التي لم تحصل وذلك لان ذات الله تع هي الله ولم يعرف الله
تع من لم يعرف الا الذات فقط ولم يكرر النظر حتى يحصل له
العلم بالصفات فتكرار النظر لتحصيل معرفة الصفات لم تكن بعد

وهي القديمة م

هي الشبهة التي [illegible] فيها

لا في مسئلة نفي الثاني ان شاء الله وللذين قالوا ان صفاته تعالى ليست ذاته شبهة استدلوا بها على ذلك م

لا قبل معرفة الصفات حتى تكون تكرار النظر انما هو لمعرفة هذه الصفات فقط بل لا تحصل المعرفة التامة بالذات م

يتمه معرفة الذات حينئذ اي حين حصل ما ذكرنا من انه لا يعرف
الله من لم يعرف الا الذات ولم يكرر النظر حتى يحصل له العلم بالصفات
فلا يلزم ما ذكرتم من ان صفات الله تعالى امور زائدة على ذاته فبطل
احتجاجكم هذا والله اعلم **فصل** ومن جملة الصفات
التي يجب ان نعلم ان الله تعالى متصف بها سميع بصير ولا خلاف
في ذلك بين المسلمين وان اختلف في معناهما في حقه كما ستعرفه ويدل
على انه تعالى سميع بصير قوله تعالى في آخر كثير من الايات سميع بصير وقوله تعالى
انني معكما اسمع وأرى وقوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في
زوجها وتشتكي الى الله وقوله ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى
ورسلنا لديهم يكتبون فاخبر تعالى في هذه الايات انه متصف بهاتين
الصفتين كما ترى وهذه المسألة مما يصح الاستدلال عليها بالسمع لعدم
توقفه على معرفتها اذا عرفت ذلك فنقول اختلف العلماء في معنى سميع
بصير في حقه تعالى فقال جمهور ائمتنا عليهم السلام والبغدادية من
المعتزلة وهما اي سميع بصير في حقه تعالى بمعنى عالم بالمسموعات
والمبصرات وقال بعض ائمتنا عليهم السلام كالامام يحيى بن حمزة والامام المهدي
عليهم السلام وبعض شيعتهم والبصرية من المعتزلة بل هما في حقه تعالى بمعنى
حي لا آفة به واذا اردنا ابطال هذا القول **قلنا** ان كون سميع بصير بمعنى
ما ذكرتم لم يعهد في اللغة ولا في غيرها فجعلكم معناهما ذلك اصطلاح
لا اصل له اذ السمع حقيقة لغوية مستعملة اي تستعمل في لغة العرب
حقيقة لمن يصح ان يدرك المسموع وهي الاصوات بمعنى في ذلك المدرك
على آلة الصماخ اي ثقب الاذن ولا يصح ان يدركه الا من وجد فيه ذلك
المعنى والبصر حقيقة كذلك اي لغوية يستعمل في لغة العرب
حقيقة لمن يصح ان يدرك الشيء المبصر من الاجسام والاعراض بمعنى
في ذلك المدرك يحله منه في الحدقة اي سواد العيون ولا يصح ان يدركه
الا من وجد فيه ذلك المعنى وهذا لا يصح في حق الله تعالى لانه
ليس له كذلك لانه ليس بمحل للمعاني ولا آلة له ولا جارحة تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا فتعذر حينئذ حملهما في حقه تعالى على المعنى
الحقيقي فلم يبق الا حملهما على المعنى المجازي واقرب المجاز الى الحقيقة
انهما بمعنى عالم ويؤيد ذلك ما قاله في محكم كتابه ام يحسبون انا

لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون والسمع انما هاهنا هو
بمعنى العلم قطعا اذ السر ما خاد في القلب غير مصوت منطوق به يدل
على ذلك ما قال الله تعالى في آية اخرى فاسرها يوسف في نفسه ولم يبدها
لهم اي اخفى الكلمة في نفسه والمعنى المضمر في النفس لا يصح ان يقال
فيه مسموع بالمعنى الذي هو الحبوه وانما يصح ان يقال فيه هو معلوم
وقد رايت كيف استعمل الله تعالى السمع في حقه بمعنى العلم قالوا يعني
الذين ذهبوا الى ان سميعا بصيرا بمعنى حي لا آفة به لا نسلم ان
حقيقتهما في لغة العرب ما ذكرتم حتى يحملا على المعنى المجازي بل هما استعمالا
حقيقة كذلك اي لغوية لمن يصح ان يدرك الشيء المسموع والشيء المبصر
بالحبوه التي فيه لانه لا بد لمن يدرك المسموع والمبصر بالحبوه ان يكون
حيا لا آفة به والعكس اذ لو كان غير حي او فيه آفة لما ادركهما فصح انهما
يستعملان في اللغة بالمعنى الذي ذكرنا لا بالمعنى الذي ذكرتم واذا كانا في
اللغة كذلك فلا معنى لحملهما على المعنى المجازي لامكان الحقيقة لانه يصح
ان يقال في حقه تعالى ذلك فثبت ان معناهما في حقه تعالى ما ذكرنا وهو
انهما بمعنى حي لا آفة به واذا اردنا ابطال هذا **قلنا** اللفظ انما
يوضع للمعنى الجلي والمعنى الجلي الصحيح بصير هو ما ذكرنا لانه المتبادر
الى الفهم فالعرب تقولون سمع فلان اي ادرك باذنه وابصر
ادرك بعينه لا ادرك بحياته ولو سئلوا لما اجابوا الا بذلك
كما يشهد به منظومهم ومنثورهم وايضا لو كان كما ذكرتم للزم ان يبصر
الاعمى ويسمع الاصم لانهما حيان وقد قلتم ان السميع والبصير
من يدرك المسموع والمبصر بالحيوة والحياة حاصلة فيهما قطعا فيلزم
على هذا ان يدركا ذلك والمعلوم ضرورة انهما لا يدركان المسموع والمبصر
فبطل ما زعمتم قالوا الاعمى والاصم انما لم يدركا المبصر والمسموع لمانع
حصل فيهما منعهما من ذلك الادراك وذلك المانع هو الآفة التي
فيهما **قلنا** بينوا لنا ما تلك الآفة التي لاجلها لم يدركا فان قلتم
هي سلب ذلك المعنى الذي ركبه الله تعالى في الحدقة وفي الصماخ ثبت
ان ادراك المسموع والمبصر انما هو بذلك المعنى وهو الذي نقول به
وندعيه والا تقولوا بان تلك الآفة هي سلب ذلك المعنى الذي
في محل السمع والبصر بل الآفة كانت كما هو ظاهر عبارتكم حيث قلتم لا آفة
به اذ النكرة المنفية العموم لزم من ذلك ان لا يدرك المألوف بغير سلبه
اي مرفيه آفة غير سلب ذلك المعنى اذ قد حصل فيه ما نقص في غلبة اسم الآفة

لا بالمعنى الذي ذكرتم واذا كانا
في اللغة كذلك فلا معنى لحملهما
على المعنى المجازي ...

والذي فيه آفة الشيء غير سَلب المعنى لهو عَو الاجهد اي الاجهد ونحوه
مرفيه آفة غير سَلب المعنى المذكور كالاجذم والابرص والمريض
فان كل واحد من هو لا انه حي لا آفة به بل فيه افه قطعًا فلو مر ان تكون
كل واحد منهم غير سميع ولا بَصير اذ قد حصل فيهم نقيض احدهما والمعلوم
خلاف ذلك فافهم ذلك ثم الله اعلم وان سلم ان معنى السميع البصير
ماذكرتم لزم ان يكون كل عضو من اعضا الحيوان سَليم من تلك الآفة
سميعًا بصيرًا اذ قد وُجدت فيه حقيقتهما التي ذكرتم واذا كان
كذلك وجب ان يرى الاعمى جميع المبصرات ويدرك الاصم جميع المسموعات
باي عضو من جسده بها كاليد والرجل لوجود ما جعلوه حقيقة لها
وهو الحيوة في ذلك العضو او بيان انه حي لا آفه اذ يصدق على يد
الاعمى والاصم مثلاً انها حي لا آفه به وذلك بيّن و بطلانه معلوم
ضرورة فالوا اي الذين ذهبوا الى ان حقيقة السميع البصير حي فولهم حي
لا آفة لهم ارادين علينا لو كان حقيقة السميع المبصر في اللغة ما
ذكرتم من انه الذي يجب ان يدرك المسموع والمبصر عند كماله التمام والحد
لكان يلزم من ذلك شيئان محذوران الاول منهما انا لو قلنا
ان السميع البصير حقيقتهما في اللغة ما ذكرتم للزم ان يوجد ذلك
المعنى الذي قلتم انه يجب ادراك المسموع والمبصر به في محل السمع
والبصر ولو عدم الشيء المدرك ومع هذا العدم يلزم ان يدرك
ذلك المعدوم في حال عدمه لوجود المعنى الذي يجب ان يدرك
السميع البصير به جعلوا في هذا الالزام الادراك نفسه ملزومًا
لوجود المعنى واذا وجد اللازم وجد الملزوم و الثاني من المحذورين
ان يعدم ذلك المعنى المدرك اي الذي يجب ادراكه بالسمع والبصر
ولا يدرك ذلك الشيء المدرك لعدم المعنى الذي يدرك به و يتضمن هذا
الالزام الذي اتوا به انهم قالوا لو كان حقيقة السميع وحقيقة
البصير ما ذكرتم لم تتوقف ادراك المسموع والمبصر على وجودهما وعدمهما
على عدمهما بل على وجود المعنى وعدمه فاذا وجد لا دراك وان عدم
المدرك يجب ان يدرك فيلة وجبالا وانهارًا وانجارًا واصواتًا غير
موجوده اذا وجد المعنى ويجب ان نقدر عكس هذا فنقدر ان نقي
مع علمنا صحة الحاسه ووجود المدرك لعدم المعنى فيجب ان ندركها
خضرتنا فيلة وجبالا وانهارًا واشجارًا واصواتًا ولكن لا ندركها
ابن ادهم على ما اخترنا ه واذا اردنا ابطاله **قلنا** قوله ذا نقرير
انكم جعلتم

ام لا يصدق عليه انه ...

لا الذي قلتم ان صحة ادراكه المسموع والمبصر به من محل السمع والبصر تو جد الشيء المدرك اهـ م

مع صحة الحاسة م

المحذورين

المحذور اه ر لـ وهو قولكم انه يصح ان يدرك المعدوم في حال عدمه
اذا وجد المعنى الذي يدرك به لازما لنا على ما ذهبنا اليه فهي تلزمكم
على ما ذهبتم اليه مثله فما اجبتم به فهو جوابنا فنقول لكم الم تجعلوا
حقيقة السمع وحقيقة البصر او كونهم لا آفة به فيلزمكم على هذه الحقيقة
ان يعدم الشيء المدرك ولا يعدم ادراكه بل يدرك في حال عدمه لوجود
الحيوة في المدرك ووجود السلامة فيه انتفاء الآفات فهذا لازم
لكم قطعا فما اجبتم به فهو جوابنا بعينه اذ لا فرق فهذا على زعمكم
انما الزمتمونا لا يلزمنا ونحن لا نلتزمه بل نجيب عنه بجواب ونحن لا ننكر
ونقول ان المعنى الذي قلنا انه يصح ان ندرك به المدركات انما يصحح
صحة الادراك فقط في المعدوم لوجود المعنى ولا يلزم من وجود ما يصحح
الادراك وجود الادراك ولا من عدمه عدم الادراك والذي يقتضي وجود
الادراك انما هو وجود المدرك والمعنى معا فلم يصح تقدير وجوده
الادراك مع عدم المدرك اذا وجد المعنى لعدم تعلقه اي المعنى
بالمدرك في حال عدمه بل انما يتعلق به في حال وجوده كما عرفت
فافهم ذلك والله اعلم الملهم للصواب واما الامر الثاني من
الشيئين اللذين جعلتموهما لازمين لنا وهو قولكم يلزم ان يعدم ولو وجد
المدرك ولا يدرك لعدم المعنى فملتزم اي فنحن نلتزمه ونقول
به لانه لا يقدح علينا في ما ذهبنا اليه لان المعنى الذي ندرك
به هو الحاصل في محل السمع والبصر لا غيره فاذا عدم عدم
الادراك وان وجد المدرك وذلك نحو وجود المدرك بالسمع والبصر
من الاجسام والالوان والاصوات عند عند الاعمى والاصم
فانهما لا يدركان ذلك قطعا والمعلوم ان عدم ادراكهما لذلك
انما هو لعدم المعنى الذي يصح ان يدرك به المدركات واما قولكم
انه يصح على مذهبنا ان يقدر ان في حضرتنا فيلة وجبالا واصواتا
ولا ندركها مع سلامة الحاسة لعدم ذلك المعنى الذي ندرك به
فهذا خطل من القول اذ لا نعني بالمعنى غير سلامة الحاسة فكيف
يصح تقدير عدمه مع سلامتها وهل هو الا كيف كون الشيء الواحد
موجودا معدوما في حالة واحدة وهو محال لان فيه اجتماع الضدين
فتبين من هذا كون الشيء الثاني الذي الزمتمونا اياه نحن نلتزمه ولا
يقدح علينا واما انتم فقد جعلتموه قادحا علينا فيلزمكم

حينئذ الأمر على هذه الطريقة التي رمتمونا هذا الالزام عليها ولا
يصح منكم ان تلزموه مع بقائكم على مذهبكم وذلك الالزام هو انه لو
كانت يصح على قولكم ان ندرك الشيء المدرك لوجوده في الشيء وجود ذلك
المدرك في حال عدم الحي لأنكم قلتم لنا يلزمنا انه يصح على قولنا
ان تعدم المعنى ويوجد المدرك ولا ندركه فنقول لكم وانتم يلزمكم
مثل هذا او لهوان يصح ان تقدر وجود المدرك وادراكه مع عدم الحي
مثل ما قلتم انه يلزمنا وجود المدرك وادراكه في حال عدم المعنى فالجواد
عندكم يسمع ويبصر لاجل هذا الالزام الذي الزمناكم فهذا ما ظهر
لي في تقرير كلام الامام عليه في هذا الالزام ولتتأمله والله اعلم
قالوا انه لا يصح ان يقال ان سميع بصير بمعنى عالم لانا قد وجدنا
الفرق بين العلم والادراك بالسمع والبصر فكيف يصح ان يقال
معناهما واحد وذلك الفرق يظهر من قولنا كلو فتح احدنا عينيه
وامامه مرئي فانه يكون حينئذ رائيا له عالما به ثم اذا غمض
عينيه زالت الرؤية وبقي العلم فلو كانت الرؤية بمعنى العلم ليعقب في حال
التغميض كما بقي العلم أو لو لا معا والمعلوم ضرورة انها لم تبق وبقي
العلم فلم يبق الا ان العلم غير الرؤية واجل الامور الموجبة للفرق
هو التثنية ما يجد في النفس لانه لا يصح دفعه لانه من المعلوم
ضرورة واذا اردنا ابطال هذا الفرق **قلنا** انا لم نقل ان سميع وبصير
في حق الشاهد بمعنى عالم حتى يلزمنا ما ذكرتم بل قلنا انهما في حقه بمعنى
من يصح ان يدرك المسموع والمبصر بمعنى انه محله الصحاح والحدقة
وهذا المعنى هو غير العلم اذ العلم انما يدرك بالعقل واما قلنا انهما
بمعنى عالم في حقه تعالى فقط لما تعذر حملهما في حقه تعالى على حقيقتهما اللغوية
حينئذ لهذا الفرق مستحيل في حقه تعالى اتفاقا بيننا وبينكم وهو نفي
صفة الادراك عنه تعالى لان الادراك غير العلم وقد قلتم ان سميع وبصير في حقه تعالى بمعنى عالم قلنا انا لا ننفي ادراكه تعالى
للمدركات من الاجسام والالوان والاصوات لكن ادراكه تعالى لها
غاية ادراكنا لها اذ ادراكه تعالى لها بذاته كما قدمنا في فصل الصفات
وكما تأتي ايضا وهذا الفرع انشاء الله تعالى وادراكنا لها بآلة السمع
والبصر واما قياسكم له تعالى على سائر المخلوقين في الادراك حتى جعلتم
معناه فيهما واحدا ففاسد قطعا لانه تعالى مخالف للمخلوقين

(في الهامش: لم لا يكون البصر والعلم بمعنى)

في الادراك وغيره اذ ليس هو جارحة عرضنا فيشبههما او بعضهما حتى
يكون هو والمخلوقون سواء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فالفرق بين كونه
ايها القائسون وبينه تعالى اذ لا يدرك بالحواس لانه ليس بجسم ولا
عرض والذي يدرك بها انما هو الاجسام والاعراض لا يقاس بالناس
لعدم المماثلة بينه تعالى وبينهم والقياس انما يكون بين المتماثلات
والتماثل منفي لقوله تعالى ليس كمثله شيء وقوله تعالى ولم يكن له كفوا
احد فبطل ما زعمتم وثبت ما احتججناه في حقه سميع وبصير في حقه
تعالى وهذا **فرع** يتفرع على مسألة سميع وبصير وهو ان الله تعالى
كما يوصف انه تعالى سميع بصير يوصف ايضا بانه سامع مبصر اتفاقا
واختلف في معناهما ايضا فقال جمهور ائمتنا عليهم وبه قال
البغدادية ايضا من المعتزلة وهما اي سامع ومبصر في حقه تعالى
بمعنى عالم كما مر لهم في سميع وبصير كذلك وقال بعض ائمتنا
عليهم كالامام المهدي عليهم ومن قال بقوله منهم وبعض شيعتهم
وهو قول البصرية بل هما اي سامع ومبصر صفتان له زائدتان
على العالمية وهما ايضا متجددتان حين يدرك المسموع والمبصر
بالجنوح كما مر لهم في سميع وبصير انهما زائدتان على العالمية فلا
يوصف تعالى بها في الازل بل حين وجود المدرك المدرك فبطل والحجة
لنا على صحة ما ادعيناه ما مر عليهم من الادلة الدالة على ان
سميعا وبصيرا بمعنى عالم وسامع ومبصر مثلهما لا فرق في حقه
تعالى قطعا فافهم ذلك والله اعلم **فإن قيل** اذا قلتم انه
تعالى ليس بذي جارحة وقلتم انه يدرك المدركات فبم يدرك
تعالى جميع المدركات قال عليهم في الجواب عن هذه
الاموره براد   وبالله التوفيق الى التوفيق لاصابة
الحق في جميع الاشياء انما يحصل باعانة الله وتنويره للعقول حتى
يعرف ذلك هو تعالى يدرك جميعا من المسموعات والمبصرات
والمطعومات والمشمومات والملموسات وغيرها من سائر المدركات
على حقائقها التي هي عليها لكن ادراكه تعالى لها انما هو بذاته تعالى
لا بغيرها فهو مدرك بذاته كما انه عالم بذاته وسامع بذاته
ومبصر بذاته كما قد عرفته فيما سلف ان صفاته تعالى هي ذاته ولم
يرد في السمع تسميته تعالى طاعما وشاما ومالسا لما في ذلك من الايهام
انه تعالى صاحب جارحة يدرك بها هذه الامور فان قيل فلنطلق عليه

ويكون في صفته تع بمعنى أنه عالم كما كان سامع ومبصر كذلك فقيل ان هذا
مجاز والمجاز لا يجوز اطلاقه على الله الا إذا اذن به السمع كما سيأتي
انشاء الله تع ولم يأت السمع بجواز اطلاق ذلك كما جاء باطلاق سامع
ومبصر والله اعلم وانما قلنا انه تع يدرك المبصرات بذاته لبطلان
كون صفاته تع هي الامور والمعاني الزايدة على ذاته حتى يكون مدركا
بها كما مر بيانه في قوله عليلم **فصل جمهور ائمتنا عليلم**
والملاحمية وصفاته تع هي ذاته واذا بطلت تلك الامور والمعاني
لم يبق الا انه تع يدركها بذاته وهذا اعني قولنا إنه تع يدركها
بذاته هو معنى قول الائمة من اهل البيت عليلم انه تع يدركها
بعلمه لا بخلافه لان علمه تع هو ذاته كما تقرر فيما مضى واذا كان
علمه ذاته فلا فرق بين قولنا يدركها بذاته وقولهم يدركها بعلمه فافهم
ذلك والله الهادي **فصل** وكما مر وصف الله تعالى بما تقدم
من الصفات فانه يجب ان يوصف بانه غني عن كل شي من ايجاد الموجودين
وعن المكان والجهة وعن الحاجة الى جلب المنفعة ودفع المضرة
اما غناه عن الموجودين وعن المكان والجهة فلما تقدم من انه تع مستغن
عنها بما لا نهاية له وهي محدثة ولو كان محتاجا اليها لما ثبت له ذلك
فثبت بهذا غناه تع عنها واما غناه عن جلب المنافع ودفع المضار فلان
الحاجة الى ذلك تستلزم النقص وقد ثبت انه غير محتاج عن شيء

ولهذه الصفة لم يخالف في ثبوتها له تع احد من اهل القبلة
واختلفوا اهي راجعة الى الاثبات كسميع وبصير ام راجعة الى
النفي كانتفاء صفته تع بانه لا يشبه شيئا ونحوها فمنهم من يذكرها
في صفات الاثبات لان معناها ثبوت الغنى له تع ومنهم من
يذكرها في صفات النفي لان معناها انه غير محتاج والخلاف قريب
والقول بانه تع غني خالف خلافا لبعض اهل الملل الكفرية وهم الذين
قال الله تع فيهم لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن
اغنياء سنكتب ما قالوا وهم فنحاص اليهودي وجماعة من اليهود لعنهم الله
قالوا ذلك حين نزل من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا الاية فقالوا
ما طلب القرض الا محتاج وقد حكى بعض ائمة اهل البيت عليلم انهم
انما قالوا ذلك تهكما على جهة التهكم بالقران واذا اردنا ابطال مقالتهم

لا وجه لتكبير الفصل

ملح

وهم بنو قينقاع من يهود ذكره في الكشاف

القول

مقالتهم

قلنا

قلنا المعلوم انه لم يجبر الله تعالى من عصاه من المخلوقين على
طاعته وترك عصيانه بل تركهم وامهلهم بعد ان زجرهم وحذرهم
وكذلك لم يوجد كل الاشيا التي خلقها من السموات والارض
وما بينهما دفعة واحدة بل اوجدها شيئا فشيئا حسب مصالح المحتاجين
اليها ولهم العباد وتقرير هذا الاحتجاج ان قولكم ان الله تعالى محتاج
لا يخلو اما ان يكون محتاجا الى جميع الاشيا او الى بعضها دون بعض والثاني
تحكم صرف والاول باطل بعدم ايجاده لها دفعة واحدة فلما لم يحصل منه
تعالى شي من ذلك مع حصول القدرة منه تعالى على اجبار من عصاه على الطاعة
كما قال تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وقال ولو شاء الله لجمعهم على الهدى الى غير ذلك مما
من الايات الدالة على مثل ما ذكرنا غلبه كثير ومع القدرة ايضا
على ايجاد كل الاشيا دفعة واحدة لانه قادر بذاته لا بقدرة ومع عدم
المانع له تعالى من ذلك ثبت انه تعالى غني غير محتاج اذ العقل قاض بانه اذا وجدت
الحاجة الداعية الى حصول الشي وحصلت القدرة في ذلك المحتاج على
ايجاد ما هو محتاج اليه وعدم المانع له من ايجاده اوجده قطعا
فدل ذلك اي عدم الايجاد منه تعالى لمن عصاه على الطاعة وعدم
ايجاده الاشيا دفعة مع حصول القدرة له تعالى وعدم المانع على غناه
عن كل شي وذلك واضح ولنا ايضا دليل على انه تعالى غني وهو انا نعلم
بالضرورة انه لا يحتاج الى ذي شهوة او نفار لان الحاجة لا تكون الا الى جلب
نفع او دفع ضرر والاول لمقتضيه الشهوة والثاني لمقتضيه النفار
والمعلوم ان الشهوة والنفار هما عرضان ولكونهما عرضين لا يكونان
اذ العرض لا يستقل بنفسه بل لا بد له من محل ولا يحتمل له محل غير
الجسم والله سبحانه وتعالى ليس بجسم لما ياتي بيانه في نفي التجسيم
انشا الله تعالى ولما فرغ عليه السلام من بيان صفات الاثبات له تعالى وبيان
استحقاقه تعالى لها شرع في صفات النفي فقال

فصل قال العترة جميعا وهم ذرية النبي صلى الله عليه
وآله وسلم الذين هم من الحسن والحسين واولادهما المقتدون بهما ومنه
قولهم قالت صفوة الشيعة اي شيعتهم المتابعين لهم في القول
والعمل والاعتقاد وهو قول المعتزلة جميعا وقول غيرهم من الكثير
الفرق الاسلامية والله لا يشبه شيا من خلقه لا جسما ولا عرضا
بل هو الواحد الاحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن
له كفوا احد وذلك لما ياتي من الادلة الدالة على ذلك وهذا هو

الذي دان به الملائكة المقربون والانبيا والمرسلون والصحابة والتا
بعون وقد خالف هولا هشام بن الحكم وهشام الجواليقي والحنابلة
اي احمد بن حنبل واصحابه والحشوية فقالوا بل هو تعالى جسم ذو ا
لابعاض وله قدر من المقادير حتى قال هشام بن الحكم انه تع
سبعة اشبار بشبر نفسه فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى قبح هذه المقالة
وتزييف هذه المقالة اشار الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه
عليه السلام في ارجوزته حيث قال ۞ فدس عن مقاله بن حنبله
والاشعري وضلال الاجول ۞ ومنهم من قال بل هو تع جسم
لا كالاجسام اي قايم بنفسه لا تفتقر وجوده الى محل كالاعراض ومنهم
من قال ان له تع يدا ووجها وعينا ونحو ذلك ولكنها صفات لا جوارح
على التحقيق ومنهم من قال التوقف على معاني ما جا في القرآن من المتشابه
المشعر ظاهره بالتشبيه والتجسيم ونحن نقول لهم ما تريدون بالوقف فان
قلتم نقطع انه ليس بجسم ولا ندري بعد ذلك ما اراد الله تع بهذه الا
لفاظ كما هو المروي عن داود الظاهري وغيره من الظاهرية فانتم غير
مجسمين وان قلتم ما ندري ما اراد الله تع بهذه الايات هل الجسميه
على ظاهرها ام غيرها فانتم حكمكم حكم المجسمين حيث جوزتم ان يريد
الله تع ظاهرها فالرد عليكم كالرد عليهم وشيخ الفرق هم الذين
يطلق عليهم المجسمة واذا اردنا الاحتجاج على صحة ما ذهبنا اليه من انه
تع لا يشبه شيا وابطال قول المخالف قلنا لو كان الله تع
مشبها لشي من الاشيا لكان جسما او عرضا اذ الاشيا اما جسم او عرض
ولو كان كذلك كما تقول المجسمة لكان محدثا قطعا كسائر الاجسام
والاعراض التي تشبهها لحصول دليل الحدث فيه على حد حصوله
فيها فكان يلزم ان يكون مثلها في جميع الاحكام التي يجب ان تثبت لها لان
ذلك حكم المتشابهين والا بطل التشابه وقد مر تقرير الدليل القا
طع الدال على ان الله تع ليس بمحدث بما فيه كفاية فلا وجه لا
عادته فقد بطل ان يكون تع مشبها لشي من الاشيا فهذا دليل عقلي
يدل على نفي التشبيه ويدل عليه من الادلة السمعية ما قال تعالى
في محكم كتابه ليس كمثله شي وهو السميع البصير فنفا سبحانه وتعالى
ان يكون مثله شي على ابلغ وجوه النفي وهذه المسألة مما يصح الاستدلال
عليها بالسمع لانه لا يتوقف صحته على معرفتها والله اعلم

ظاهرها

وهذا فرع متفرع على كونه تعالى لا يشبه شيئا من الاشيا وذلك انها قالت
العتره الطاهره عليهم وصفوه الشيعه والمعتزله جميعا وغيرهم
اي غير هولا المتقدمين من العلما وتقطع بان الله تعالى ليس بذي مكان
اي بصاحب مكان محتاج اليه يتمكن فيه ويشغله لا فوق ولا تحت ولا امام
ولا خلف ولا يمين ولا شمال بل هو خالق هذه الامكنه وموجدها بعد
ان لم تكن تعالى كان ولا مكان ثم اوجد المكان كما اوجد سائر العالم
لانه منه وقد تقدمت الادله الداله على حدوث العالم واما قول
الموحدين ان الله بكل مكان فمعناه ما ذكر الهادي الى الحق يحيى
بن الحسين عليهم السلم حيث قال ان سائل سائل مسترشد
او متعنت فقال ما معنى قولكم الله بكل مكان قلنا له معنى قولنا ذلك
في ربنا انا نريد انه الشاهد علينا غير الغايب عنا لا يغيب عن الاشياء
ولا يغيب عنه شي قريب او نايي وهو الله الواحد الجليل لا على لان
من غاب عن الاشيا كان في عزله منها والعزله تحوجه للحد والتحديد
ومن غابت عنه المعلومات كان في احد الجهات وكانت
عنه غاربه غايبه والله سبحانه وتعالى لا يخفا عليه خافيه بل كانت او على
نحو هذا اخرج قولنا ان الله بكل مكان نريد انه العالم الشاهد لكل
شان وقالت المجسمه وقد تقدم ذكرهم بل هو تعالى على السرير
واختلفوا هل يوصف بالاستقرار عليه ام لا فقال جمهورهم مستقر
عليه كاستقرار سائر الاجسام وقالت الكلابيه وهم اصحاب
عبد الله بن سعيد بن كلاب بل هو عليه اي على السرير لكن بلا استقرار
كاستقرار الاجسام اخذا منهم لظواهر الايات المتشابهه في القرآن
من قوله الرحمن على العرش استوا وقوله ثم استوا على العرش ونحوها
وقالوا بلا استقرار فرارا من التجسيم وهو لازم لهم لا محاله كما تقدم
وقالت بعض الكراميه بل هو تعالى بجهة فوق اي في الجهه التي توصف
بالفوقيه غير مختص لا المتصف بغيرها قالوا لانها الجهه التي تنزل
منها الاوامر والنواهي والكتب وارسال الرسل ومنها تنزل الرحمه والعذاب
واليها نتوجه بالدعا وطلب الحاجات ولقوله تعالى يخافون ربهم من
فوقهم وقوله وهو القاهر فوق عباده ونحو ذلك وقالت الصوفيه
وهم فرقه معروفه اخذ وادينهم لهوا ولعبا حتى يقولوا ان الغنا
والادفاف والتصفيق وانواع الملاهي عباده يثابون عليها بل هو

بلا استقرار

تعالى يتجلى في النساء الكواعب الحسان ومن اشبههن في الخلق من الذكران المردان ولهما للذين لم تنبت لحاهم بل على ذلك تعرفهم ومن كان كذلك بالاستعانات الرائقة المنقهقة للغزل الرهيف المنطوي لجميع صفات الجمال من حسن الوجه والدلال وملاحة الحسن وفتور الاجفان ومراودة الاوجان واستدارة الكعوب وضخم العجائز ونحو ذلك من صفات النساء الجميلة ويزعمون ان ذلك كنايات واستعارات لله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وأشعار مشايخهم المتفهنة لذلك معروفة مدونة واذا اردنا ابطال هذه المذاهب قلنا الحال في المكان ونحوه لا يكون فيما نعلمه ضرورة الا جسما او عرضا اذ لا يعقل حال في الامكنة ونحوها سواهما والمعلوم ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض اذ هما اي الجسم والعرض محدثان كما مر تحقيقه في فصل حدوث العالم وقدمه بالادلة القاطعة ان الله تعالى ليس بمحدث بل قديم ازلي كما مر تحقيقه في ذكر صفاته تعالى الاثباتية وايضا لو كان حالا في مكان او نحوه لكان له مثل من سائر ما يحل به في الامكنة ونحوها والله ليس كذلك لقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وللمشبهة شبهة عقلية يتمسكون بها وهي انه لو لم يكن في جهة لكان نفيا محضا فلا بد له من ثبوت جهة فاختار بعضهم كونه على العرش لما في بعض الايات من الدلالة على ذلك كقوله الرحمن على العرش استوى ونحوها كما مر وبعضهم كونه في جهة فوقانية لما عرفت واما الصوفية فلا يبنون على ما ذهبوا اليه حجة ولا شبهة ولا يجادلون ولا يراجعون بل انما يجيبون على من سألهم عن ادلة مذاهبهم ان مشايخهم عرفوها بالكشف وانتم ايها السائلون لا تبلغون تلك الدرجة فلا تنبئكم عنها ولا يصل لكم بها ولا تفهمونه لعدم تحصيلكم له ولقد ذكر لي بعض اشياخهم مثل هذا المراد اعني انه انما يفهم مرادهم من غالطهم لكن احتج بقوله تعالى انلزمكموها وانتم لها كارهون وهذا هو عين مذهب الباطنية اخزاهم الله تعالى والذي يبطل قول المجسمة انه لو لم يكن في جهة لكان نفيا محضا ان ذلك انما هو في حق ما يكون من جنس العالم كما هو واضح لا ما زعموه واما الايات التي احتج بها من قال انه على العرش فنقول لهم انه لا يجوز الاحتجاج بظاهرها بحال لانه معارض لمقتضى العقل فهو اذن من المتشابه الذي لا يحتج بظاهره بل يجب رده الى المحكم فيعلم ان المراد

مرادهم

ان يتمسك بالاستواء

وان وجد له لان الحايات ... الواسطة
اما ان يمتنع حلوله في الجسم
وهو المراد بقولنا جسم
والاخرى العرض لجواز عروض
الجسم ... ان سلم جواز الواسطة
فلا ... ولا للمجسمة
هنا ... صح
نقول ان الحال لا يكون
مجردا او المجرد
لا يكون الا مجردا

بالاستيلاء والملك وقد جاء في لغة العرب قال الشاعر

.. قد استوى بشر على العراق ..

اي استولى وملك واما ما احتج به من قال انه تعالى جهة فوق من الآيات والأمور التي يتأول لهم ان ذلك لا يدل على ما ذهبتم من الجهة وانما ذكر لما جعل الله لنا من المصلحة التي لا تحصل لو جعل في غيره اذ الامر الذي يتوقع اتيانه من فوقنا ليس كالامر الذي يتوقع اتيانه من سائر الجهات واما احتجاجهم بقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ونحوها فالمراد بذلك القهر والقوة لمثل ما تقدم والله اعلم **واعلم انه لما جرى ذكر العرش** فيما تقدم من قول بعض المجسمة انه تعالى على العرش حسن التعرض لذكره والخلاف فيه وحسن ايضا ذكر الكرسي لمناسبته له فلنذكر ذلك قال عليهم

قال جمهور ائمتنا عليهم السلام كالقاسم والناصر والهادي والإمام المرتضى وغيرهم ووافقهم في قولهم نشوان بن سعيد الحميري والعرش الذي ذكره الله تعالى في القرآن الكريم ليس على حقيقته وانما هو عبارة عن عز الله تعالى وملكه وذلك اي التعبير بها عن العز والملك بالعرش ثابت لغة اي في لغة العرب فيحسن لم يكن لله استعماله وغير ما هو معروف مفهوم عندهم والذي يدل على ان ذلك ثابت عندهم ما قال شاعرهم وهو [illegible] بصيغة التصغير

.. ان يقتلوك فقد ثللت عروشهم .. بعتيبة بن الحارث بن شهاب ..

فاستعمل العروش في الملك كما يقال ثل الله عروشهم اي هدم ملكهم ويقال للقوم اذا ذهب عزهم وتضعضعت حالهم قد ثل عرشهم ومعنى البيت انا نعد لك ايها القتيل ان تمحو الملك والفخر وانه قد اثرت في عزهم وهدمت اساس مجدهم وملكهم بقتلك رئيسهم المذكور وقال

.. تداركتما عبسا وقد ثل عرشها .. وذبيان قد زلت باقدامها النعل ..

فاستعمل العرش بمعنى الملك ومعنى ثل كما في البيت الاول ومعنى البيت انه يخاطب [illegible] كما هاتين القبيلتين وانقذتماهما وهما عبس وذبيان بعد ان كان هدم اساس مجد عبس وملكهم وبعد ان قد كانت زلت باقدام ذبيان نعلها كناية عن سقوطهم وانحطاطهم وقال

.. رأوا عرشي تثلم جانباه .. فلما أن تثلم أفردوني ..

اراد بعرشه ملكه وسلطانه ومعنى البيت ان قومي كانوا يعظمونني ويعتقدونني حين كان ملكي سليما وسلطاني قويا فلما رأوا ذلك قد هدم وزال [illegible] خذلوه

واذا كان العرش المذكور في القرآن عبارة عن الملك لم يكن معنى الحفوف في قوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش هو المعنى الحقيقي اذ الملك معنى والمعنى لا يعقل الحفوف به لان الحفوف انما يكون بالاجسام الكثيفة محسوسة

هو مجاز لانه قد استعمل اللفظ في غير ما وضع له اذ المقصود به تعظيم
لانه عبّر الله تع عن تعظيم الملائكة صلوات الله عليهم ابلغ تعظيم بقوله تعالى
حيث كان لا يعرف المخاطب التعظيم البالغ في الشاهد لاحد الا للملوك عند
حصول الحفوف بها من حولها وهي اعني الملوك قاعدة على اسرتها فعبّر
الله تع عنه اي عن تعظيم الملائكة صلوات الله عليهم لذلك اي مثل
مثل ما يعبّر عن تعظيم الملوك المستقل فشبه تع هيبة تعظيم الملائكة
له تع بهيئة تعظيم خدم الملوك لهم وكذلك ليست معنى قوله تع ويحمل عرش
ربك فوقهم يومئذ ثمانية على ظاهره لان الملك الذي عبر عنه بالعرش
معنى والحمل انما يكون للاجسام فيكون معناه حينئذ يحمل امر ملكه
تع اي تقلبه ويدخل فيه ومتعلقه وذلك من الحساب وغيره
من اعمال العباد لقيمه ثمانية اصناف من الملائكة كل صنف يشتمل على عدة
لا يعلمهم الا الله تع ولما ذكر علماء العرش وما اريد به في القرآن شرع
في ذكر الكرسي لان ذكر حقيقة العرش ما هو مقتضيه للسؤال
عن حقيقة الكرسي فقال والكرسي الذي ذكره الله تع في قوله تع
كرسيه السموات والارض ليس على ظاهره بل هو عبارة عن علمه تع
لان الكرسي في اصل اللغة العربية العلم وقد لوحظ اي روعي ذلك
اي كون الكرسي في اصل اللغة عبارة عن العلم في استعمالها اي استعمال
اللغة بدليل على ذلك ما قال ابو ذويب الهذلي شعرا

• ولا تكرّس علم الغيب مخلوق •

اي ما تعلم فلما استعمل تكرس في معنى تعلم علم ان الكرسي عبارة عن العلم
لانه ماخوذ منه وقال غيره اي غير ابي ذويب
••• يحف بهم بيض الوجوه وعصبة • كراسي بالاحداث حين تنوب •••
يريد ان هولاء الممدوحين يحف بهم في مجالسهم اناس متصفون بصفات
الكمال من الكرم وغيره وانا تر كراسي اي اهل كراسي اي عالمين اي علماء بالحوادث
والنايبات وكيفية التخلص منها حين تنوب بهم وتنزل عليهم
معرفون المخلص منها ولا تكون احد غالبا مثل هولاء الا وهو في نهاية الكمال
ومعرفة الاشيا لان المرء يعرف بصحبة جليسه والله اعلم ومنه
اي ومن استعمال الكرسي في العلم قيل للصحيفة التي كتب العلم كراسة
وقيل بل الكرسي المذكور عبارة عن ملك الله كما كان العرش كذلك
وقيل بل الكرسي عبارة عن قدرته تع اي كونه قادرا وقيل بل هو عبارة
عن تدبيره للامور وتصريفه لها فالعرش والكرسي على هذه الاقوال
عبارتان عن هذه الصفات المذكورة وقال الحشوية بل العرش

جلبته

المذكور في القرآن ليس معناه ما ذكر بل هو سرير والسرير ما يتخذ من الخشب
للقعود عليه والكرسي كذلك الا انه دونه في القدر أي أصغر منه وقولهم
هذا في تفسيرهما يناسب ما ذهبوا اليه من التجسيم اعني انهم لما قالوا ان
الله تعالى جسم على سرير حملوا العرش والكرسي على ظاهرهما وهذا هو قولهم
فيما سبق انه تعالى محتاج الى ذلك حيث قالوا انه على سرير ومن ثم قال عليلم
في الرد عليهم **قلنا** ان قولكم ذلك يستلزم ان الله تعالى محتاج اليه لان المعلوم
انه لا يحتاج الى ذلك الا المخلوق لما مر من الادلة القاطعة الدالة على
نفي الحاجة عنه تعالى في مسئلة غني وقال الامام المهدي احمد بن يحيى
عليلم وغيره من العلماء لا يجب حمل العرش والكرسي على ما ذكر بل
يجوز ان يكونا قبلتين للملائكة يتوجهون اليهما بعباداتهم كما نتوجه نحن
بعباداتنا الى الكعبة المشرفة **قلنا** ليس لنا ان نقول بذلك الا بدليل
يدل عليه ولا يدل على ذلك الا السمع والمعلوم انه لا دليل في السمع يدل
على ذلك ولا وثوق بروايات الحشوية اذا رووا شيئا يدل على ذلك لعلمنا هذا
انهم يحشون في الاحاديث النبوية من كذبهم فلا نأمن ان يكون ذلك من دسيسهم
وانا اقول ان التأويلات التي ذكرها عليلم في العرش والكرسي صحيحة
غير متعسفة الا انه لا موجب لها اذ لا يلزمنا اذا لم نحمل العرش والكرسي على
محذور والتأويل للظاهر انما يجب اذا كان يلزم من حمل الكلام على ظا
هره محذور فلو قلنا ان العرش والكرسي خلقان لله تعالى لا نعرف
صفتهما كما لا نعرف صفة السماء السابعة وسدرة المنتهى ويكون وجه الحكمة
في خلقهما مثل وجه الحكمة في خلق السماء السابعة وسدرة المنتهى
ونحوهما مما لا نشاهده من مخلوقاته تعالى لم يكن ذلك تعسفا او نحو ذلك
يستغني عن تأويل الآيات المتقدمة وحملها على المجاز والله اعلم
ولهذا ايضا **فرع** يتفرع على كونه تعالى لا يشبه الاشياء وهو انه قال
اكثر العقلاء من اهل الملة الاسلامية وغيرهم والله تعالى ليس
بعض خلقه لان خلقه تعالى انما هو الاجسام والاعراض وقد ثبت با
لادلة القاطعة انه تعالى ليس بجسم ولا عرض وايضا يلزم من ذلك
ان يكون تعالى خالقا مخلوقا في حالة واحدة وهو محال قطعا وقال
بعض النصارى بل هو كذلك لانه تعالى اتحد بالمسيح عيسى بن مريم
فصارا اياه اي صار تعالى المسيح والمسيح بعض خلقه فالله عندهم
بعض من خلقه واختلفوا في معنى الاتحاد هل المراد به الى الذات
فيكون معنا ان ذاته تعالى وذات المسيح صارتا شيئا واحدا فالمسيح هو

احدهما غير الاخر او هو راجع الى المشيه والكراهه فيكون معنى اتحاده
انهما صارت مشيتهما وكراهتهما واحده بمعنى ان ما شا احدهما شاه
الاخر وما كرهه احدهما كرهه الاخر وذا انهما مختلفه منهم من ذهب الى
الاول ومنهم من ذهب الى الثاني والكل باطل وقالت الصوفيه
لعنهم الله تع بل اتحد سبحانه وتع عما يقول الظالمون علوا كبيرا بالنبيا
والمردان فصار اياهم وهذه مقالتهم يستحي الانسان العاقل
من ذكرها فكيف اعتقادها وقد تقدم انه لا حجه لهم على ما يذهبون
اليه من هذه الاباطيل وانما اتباع هوا تعالى الله عز ذلك علوا كبيرا واذا
اردنا ابطال هذه المقالات قلنا ذلك الذي زعموا انه تع اتحد بهم محدث قطعا
قد ثبت ان الله تع ليس بمحدث لما مر اولا دله القاطعه الداله على عدم
حدوثه تع وصيرورته تع محدثا بعد ان لم يكن كذلك محال لا يشك في امتناعه
عاقل فكيف عالم لانه مما يعلم ضروره بطلان ما قالوه والله الهادي وايضا اعتقاد
هولا المتقدمين الى ان الله تع اتحد بما ذكروه لفرط محبتهم لهم حتى اتخذوهم
اله يعبد ويتيمن من دون الله وقد دل الله على كفرهم حيث قال تعالى
افرايت من اتخذ الهه هواه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه
وجعل على بصره غشاوه فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون ولا شك
في دلاله الايه الكريمه على كفر من فعل ذلك وهذا **فرع** تال الضيا
تفرع على انه تع ليس يشبه الاشيا وهو ان الله تعالى لا تحله الاعراض
كما تحل الاجسام لانه قد ثبت انه ليس بجسم والقايل انه تع لا تحله الاعراض
مخالف خلافا فالمرء قال تحدث الهمم فكره يريد ان الرديه فانهم حين
اثبتوه متفكرا جعلوه محلا للاعراض اذ الفكر عرض تعرض في قلب
المتفكر وهولا قوم من المجوس لعنهم الله تع وحكي من جهلهم انهم قالوا
ان يزدان وهو الرب القديم لما استتم له الامر وكمل تفكر في نفسه فكره
رديه فقال لو كان لي مضاد ينازعني في الامر كيف كان حالي معه فتولد
من فكرته لهذه الرديه اهرمن وهو الشيطان فقال ها انا منازعك ومخاصمك
فاقتتلا فلما اشتد بينهم القتال تهادنا بعد ذلك على ان يقيم الشيطان في
الارض مده معلومه قالوا ونحن الان في تلك المده وهذه فكرته رديه
منه حصلت لهم هذا القول الشنيع الذي لا يرضى الجهال والمجانين
ان يقولوا به فضلا عن العقلا ويخالف الضا خلافا فالمرء قال انه عز
عليه البدا فانهم جعلوه تع محلا للعقله اذ هو وقوع العقله وهي
عرض قطعا وهولاء فرقه من الروافض اخزاهم الله تع واذا اردنا ابطال

قول

قولهم لا قلنا المعلوم ان الحركة والغفلة لا تحل الا في الاجسام
وقد ثبت بما مر من الادلة انه تعالى ليس بجسم وقد يكون قوله كذلك فلا
وجه لاعادته قال جمهور ائمتنا عليهم والتوح الذي ذكره
الله تعالى في القرآن في قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ليس على
حقيقته وانما هو عبارة عن علمه تعالى قال الامام العالم الكبير
محمد بن ابراهيم عليهم في تفسير سورة البروج واللوح هاهنا
مثل من الامثال ضربه من يتعلم انا الله تعالى مرادا لما لباب ولعا اراد الله
بذلك والله اعلم ان القرآن محفوظ ثابت كحفظه في اللوح من ان يزاد
فيه او ينقص الا ترا كيف تقول في خبره عنه محفوظ وما حفظه الله
فهو المحفوظ الحفظ الحرز الممنوع وقالت الحشوية ليس اللوح عبارة
عن العلم كما تقول بل هو على حقيقته اي محمول على ظاهره ولا يحتاج الى
التاويل بما ذكر قالوا وهو اول مخلوق خلقه الله تعالى من درة بيضاء
واذا اردنا ابطال قولهم هذا قلنا لو كان كذلك لم يكن في خلقه فائدة
الا ليرصد فيه والارصاد فيه لا فائدة له لانه اما للملائكة اوله تعالى
ان كان للملائكة فباطل لما سياتي من رواية الهادي عليهم وان كان له
تعالى فهو ايضا باطل اذ لا يحتاج الى الرصد الا ذو غفلة فيرصد ما يريده
لئلا يسهو عنه فيرصده ليكون الرصد خافظا له اذا احتاجه وقد
بطل بما ذكرناه ايضا اي حيث قلنا والغفلة لا تحل الا في الاجسام
ان يكون الله كذلك اي ذا غفلة فلا فائدة له في الرصد لانه عالم
الغيب والشهادة فبطل الحمل على حقيقته وتعين حمله على ما ذكرناه
واما قولهم انه اي اللوح اول مخلوق فهو معارض برواية رواها
الثقات عن بعض اكابر اهل البيت عليهم يروي فيها عن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم ان اول ما خلق الله فتق الاجوا والاجوا جمع جو والجو
هو الهوا قال السيد حميدان عليهم في الفطة وأما ائمة اهل البيت
عليهم فهم يقولون ان معرفة اول المخلوق وكيفيته من الغيوب التي لا طريق
اليها الا الخبر الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو ان اول ما خلق
الله الهوى الذي هو فيه كالمكان للاماكن وهو جسم لطيف يتحرك ويسكن
واذا كان معارضا كذلك فهو يجب علينا تقديم رواية اهل البيت عليهم
على رواية غيرهم لما خصهم الله به من التفضيل الجم من كونهم ورثة الكتاب
وحبل الله وسفينة النجاة ونحو ذلك من فضائلهم المتظافرة الدالة
على عصمة جماعتهم من المعاصي وايضا فقد اشتهر عن الوصي صلوات الله عليه

ش عيا الغاسم

ن
الحرز

ن
الفضائل

فائدة

الذي هو باب مدينة علم النبي صلوات الله عليه مثل ذلك في نهجه قال
في بعض خطبه المحكية عنه ثم انشأ سبحانه وتعالى فتق الاجواء وشق الا
رجاء وسكائك الهواء الى آخر ما ذكره عليلم في نهج البلاغة وهو صلوات
الله عليه انما يقول بمثل هذا عن توقيف من النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي
لا ينطق عن الهوى الا ان مثل هذا لا سبيل للاجتهاد فيه مسرح حتى يقال انه
قاله عن اجتهاد فبطل قولهم انه اول مخلوق فان سلمنا التعادل بين ما
رواه الحشوية وما رواه بعض اكابر اهل البيت وما اشتهر عن امير المؤمنين
كرم الله وجهه في الجنة فالعقل يبطل قولهم ان اللوح اول مخلوق لانه
جسم محتاج الى محل يكون فيه وهو يقتضي تقدم محله حال لا في محل و
المفروض عدمه لا محالة لان معنى قوله اول مخلوق انه لم يتقدمه شيء
ولو كان في مكان لم يكن اول مخلوق وذلك واضح وقال الامام المهدي
احمد بن يحيى عليلم يجوز ان يكون اللوح على حقيقته ولا يكون خلقه عبثا
بل يخلق ليكتب فيه ما كان وما سيكون وتكون لهذه الكتابة لتعلم الملائكة
عليلم اي لاجل تعلم الملائكة ما يريد الله تعالى ان يفعله في خلقه من الامور
ويجوز ان يكون في معرفة ذلك لطف لهم قلنا لا دليل نعتمد عليه يدل
على صحة هذا القول حتى نصار اليه ولا وثوق بما رواه الحشوية حيث
رووا انه جسم وانه اول مخلوق لهذه الفائدة حتى نعتمد عليه والسلم
فبطل روايتهم والوثوق بها فقد روي برواية الهادي عليلم عنه صلعم
وآله وسلم ان الله تعالى يلقي ما يريد من وحيه الى الملك الاعلى ثم يلقيه
الملك الاعلى الى الملك الذي بعثه لهذه النقطة عليه السلم وكما قال
والذي في مجموعه عليلم ما لفظه وسالت اكرمك الله ووفقك واعانك
على طاعته ووفقك فقلت كيف ياخذ جبريل الوحي عن الله تعالى وكيف
نعلمه وكيف السبيل فيه من الله تعالى حتى يفهمه واعلم هداك الله
ان القول فيه عندنا كما قد روي عن رسول الله صلعم وآله وسلم انه
سال جبريل عن ذلك فقال آخذه من ملك فوقي وياخذه الملك من ملك
فوقه فقال كيف ياخذه ذلك الملك ويعلمه فقال جبريل يلقى في قلبه القاء
ويلهمه الله الهاما فان سلمنا التعادل بين الخبرين اعني الهادي وغيره
في الخبر اليه فقولهم هو اي اللوح اول مخلوق خلقه الله تعالى ليكتب
فيه ما كان وما يكون كما ذكروه وان كانت لهذه الكتابة قبل وجودهم
لاجل ان تعرف الملائكة عليلم ذلك فلا حاجة للكتابة قبل وجودهم
لاجل يحفظ له تعالى حتى ياتي المكتوب لهم فهذا يستلزم ان يكون

تعـ من هو اهل الغفله والذهول اذ لا يحتاج الى الكتب حتى مثلنا لا
ذو غفله وذهول كالمخلوقين وذلك الذي يلزم من مقالتهم تبطله
اي يبطل كون اللوح اول مخلوق لان كل قول يلزم منه محذور لا محيص عنه
فهو باطل قطعا وانما قلنا ان الغفله في حقه تعـ امر محذور لان الله
سبحانه وتعـ ليس كذلك اي ذو غفله وذهول لما مر من الادله الداله
على انه سبحانه تعالى ليس محلا للاعراض والامام المهدي عليهم السلام يقول
انه لا يلزم من قولنا بجواز ان يكون اللوح على حقيقته ما ذكر اذ لا محذور
في ذلك وقولكم انه لا يحتاج الى الكتب الا ذو غفله لا يلزمنا لانا لم نقل
انه خلق للحاجه اليه بل لمصلحة علمها تعـ للملائكه في ذلك وقولكم
انه معارض بما رواه الهادي عليهم من ان الله تعـ يلقي ما يريد الى الملك الاعظم
ثم كذلك حتى ينتهي الى الخبير بل لا ينافيه اذا ذهبنا اليه اذ يجوز ان يعلم بعض
الملائكه الوحي بما ذكره ... يراد منه التبليغ وبعضهم بالاطلاع عليه
من اللوح وقولكم انه يلزم من جعله مخلوقا اولا لا محاله حال لا في محل مردود
لانا لم نقل الا انه يجوز ان يكون على حقيقته ولم نقل انه اول مخلوق
ثم انكم قد قلتم ان اول مخلوق الهوى وهو جسم فهو حال لا في محل
فلا يبعد كون اللوح على حقيقته. ونحن انما قلنا به فقط تبعا لظواهر الايات
ولا حاجه الى تاويلها اذ لا يلزم من ثبات اللوح محذور في حقه تعـ كما عرفت
والله اعلم ولهذا **فرع** اخر يتفرع على كونه تعـ لا يشبه الاشيا وذلك
انها قالت العتره عليهم جميعا ومقتفوه الشيعه اي شيعة العتره
عليهم والمعتزله جميعا ايضا وغيرهم من سائر الفرق كالخوارج والمرجيه
والله سبحانه وتعـ لا تدركه الابصار وهي العيون في الدنيا ولا في الا
خره وذلك لان كل ما يدرك بها محسوس اذ البصر يسمى حاسه والمدرك
به يسمى محسوسا والمعلوم ضروره ان كل محسوس اما جسم او عرض
اي لا يدرك بحاسة البصر غيرهما والمعلوم انما كان كذلك فهو محدث
لان الذي يعقل احساسه انما هو الاجسام والاعراض وهي محدثه لما مر
من الادله الداله على حدوث العالم وايضا لو كان مرئيا لم يخل اما ان يكون
مرئيا في مكان من الامكنه او لا في مكان والاول باطل بما سبق والثاني باطل
ايضا اذ لا يعقل كون الشي مرئيا لا في مكان وقالت الاشعريه بل
يجب ان يحكم بانه يرى تعـ في الدار الاخره بلا كيف اي من غير ان يسال
كيف تلك الرويه وعلى اي جهة يكون لما يلزم ذلك من التجسيم **قلنا**
في الرد عليهم الرويه التي لا كيفية لها لا تعقل وما لا يعقل فهو باطل فالا...

اي معنى قولهم انه تعالى يرى في الاخرة بلا كيف معرفة ضرورية وعلم نفسي
اي انه يعرف بالضرورة لا بالاستدلال ونعلمه علماً يجده الانسان من نفسه بحيث
لا يشك فيه تعالى بخلاف معرفته تعالى في الدنيا فانها استدلالية قال المؤلف
عليه **قلت** فالخلاف بين المعتزلة والاشعرية في الرؤية حينئذ
اي حين اذ فسر الرازي بما ذكر لفظي فنحن نسمي ذلك معرفة وهم يسمونه رؤية
فنتفق في المعنى من انه لا يدرك بالابصار وانما نعلم كذلك فقط قلت
ولكن يبعد كون الخلاف كذلك فقولهم انه تختص بالرؤية المؤمنون
فقط دون الكفار فظاهر هذا يقتضي انهم لا يريدون بالرؤية ذلك
اذ لا تختص المعرفة الضرورية المؤمنون فقط بل يعلم الله تعالى ذلك
كل احد انما قال بيننا وبينهم فظاهر انهم انما يريدون بالرؤية الرؤية بالعين
والله اعلم وقال ضرار بن عمرو ومن المجبرة انه تعالى يرى في
الاخرة بحاسة سادسة غير هذه الحواس الخمس المعروفة يخلقها الله تعالى
في الانسان **قلنا** هذه الحاسة لا نعقل في نفسها فضلاً عن الرؤية
بها فان عنى به اي بقوله هذا ما ذكره الرازي من ان المراد بالرؤية
المعرفة الضرورية وان الحاسة السادسة هي القلب مثلاً فالخلاف
حينئذ بيننا وبينه لفظي كما كان بيننا وبين الاشعرية على تاويل
الرازي وقالت المجسمة انه تعالى يرى في الاخرة بالاعين
كالمرئيات بها من الاجسام ويرى تعالى في جهة معينة على شكل معين
وهذا القول منهم صدر بناء على مذهبهم في انه تعالى جسم كسائر
الاجسام وقد مر ابطاله اي ابطال مذهبهم في مسألة نفي التجسيم
والمثبتون للرؤية لله تعالى في الاخرة قالوا انما اثبتناها وقلنا بها لانه
قد قال تعالى في كتابه العزيز وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
اي ناعمة حسنة لانه ماخوذ من النضارة وهي الحسن الى ربها ناظرة
قالوا اي مبصرة باعينها بقرينة ذكر الوجوه وهذا دليل على ما ذهبنا اليه
من اثبات الرؤية له تعالى في الاخرة لان المراد بقوله يومئذ يوم القيمة
وايضا فقد ورد الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما يدل على ذلك
وهو قوله سترون ربكم يوم القيمة كالقمر ليلة البدر اي كما ترون
القمر ليلة البدر وهي ليلة رابع عشر وهذا الخبر صريح في اثبات الرؤية
له تعالى فلذلك ذهبنا اليها وقلنا بها واذا اردنا ابطال احتجاجهم
بالاية والحديث **قلنا** انه قد ثبت بالادلة العقلية التي لا يمكن
دفعها ولا تاويلها انه تعالى لا يرى في الدنيا ولا في الاخرة فوجب تاويل ما

العقلية من الادلة م

خالف هذه الادلة السمعية لان هذا المعنى تاويل الدليل السمعي اذا
خالف الدليل العقلي ورده اليه هو الواجب لامكان تاويل الدليل السمعي
فنقول معنى قوله تعالى الى ربها ناظرة ليس على ظاهره ان قلنا ان لفظ
النظر حقيقة في الرؤية بالعين بل معناه ان هذه الوجوه منتظرة رحمة الله
تعالى والمراد بالوجوه الاشخاص انفسها اذ قد يطلق الوجه على
الشخص من باب المجاز المرسل واستعمال النظر بمعنى الانتظار وارد
في الكتاب وفصيح الكلام اما وروده في الكتاب فمن ذلك كقوله
تعالى في قصة بلقيس صاحبة سليمان بن داود عليهما السلام
واني مرسلة اليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون اي فانا منتظرة
للذي يرجع الرسل به من عند سليمان فالنظر هنا بمعنى الانتظار والتوقع
انما قال اذ لا معنى لقولها فمبصرة وكذلك قوله تعالى حاكيا عن الاشقياء
الذين سبقوا بسبب افعالهم القبيحة وبغضهم الرسل واتباعهم
الاهواء قالوا للمؤمنين الذين لا يحزنهم الفزع الاكبر انظرونا
نقتبس من نوركم فان المعلوم ان الاشقياء لم يامروا المؤمنين بالرؤية
لهم اذ لا فائدة لهم فيها وانما امروهم بالانتظار لهم والتوقف والتاني
في السير حتى يستضيئوا بنورهم الذي يسعى بين ايديهم فقالوا انظرونا
اي انتظرونا ومثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا
اي انتظرنا وليس المعنى انظر الينا بعينك اذ المقصود انتظرنا حتى نتفقه ما
تمليه علينا ونحفظه وذلك لان المؤمنين كانوا اذا القى عليهم رسول الله صلى
الله عليه امرا للعلم يقولون راعنا امرنا بالمراعاة والتوقف حتى نحفظ وكانت
هذه اللفظة كلمة لليهود يتسابون بها فلما سمعوها من المؤمنين تجرؤوا وابتدروا
وخاطبوا بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا راعنا يا محمد وارادوا بها
كلمة السب المتعارفة عندهم فلما كانت سببا لذلك نهى الله تعالى المؤمنين عنها
وامرهم اذا احتاجوا اليها ان يقولوا ما في معناها فهذا ورود النظر
بمعنى الانتظار في الكتاب العزيز واما وروده في فصيح الكلام فكذلك

وفصيح

فلما سمعوها من المؤمنين

قال الشاعر

وجوه يوم بدر ناظرات ... الى الرحمن ياتي بالخلاص

فان معنى ناظرات في قوله منتظرات ومتوقعة ومترقبة للخلاص
ياتيهم من عند الرحمن وذلك ظاهر هذا اذا قلنا ان النظر حقيقة في الرؤية
بالعين فقط واما اذا قلنا انه مشترك بين المعاني الخمسة المتقدمة
فلا حجة لهم في ظاهر الاية لان اللفظ المشترك لا يحمل على احد معانيه

الا لقرينة ولا قرينة متعينة تدل على ان المراد بالنظر الرؤية بالعين

واما القرينة هنا انه ع اراد به غيرها وهي الادلة العقلية الدالة

على انه ع لا يرى بالابصار فافهم ذلك فان قالوا القرينة ذكر الوجوه

قلنا تستعمل الوجوه في الشخص كما عرفت في البيت بعينه لما ذهبوا اليه لاحتمالها

فثبت ما قلنا والله اعلم واما الخبر الذي احتجوا به على اثبات

الرؤية فهو مقدوح فيه اي قدح فيه علماء الحديث من جهة رواته

فانهم قالوا ان هذا الحديث لم يات الا عن قيس بن ابي حازم وهو غير

عدل لبغضه عليا لانه كان من الخوارج وبغض علي نفاق لقول النبي

صلى الله عليه وآله لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق والمنافق كافر

وهو لا يقبل خبرا لفاسق باجماع الامة لقوله تع ان جاءكم فاسق

بنبا فتبينوا الاية فضلا عن الكافر وان صح هذا الخبر على سبيل الفرض

والتقدير انه قد روي من غير طريق ابن ابي حازم فمعناه ليس على ظاهره

لمخالفته الادلة العقلية بل معناه ستعلمون ربكم علما يقينا لا ريب فيه

ولا تشكون كعلمكم بالمشاهد الذي هو القمر ليلة البدر لا نه تعرفونه في الدار

الاخرة ضرورية لا استدلالية واستعمال الرؤية بمعنى العلم وارد في القرآن

وفصيح كلام العرب اما في القرآن فذلك كقوله الم تر الى ربك كيف مد الظل

فان معناه فلم تعلم لان مد الظل ليس بالرؤية لانه لا بد لها من فاعل وفا

علها انما هو الله تع ومثل ذلك قوله الم تر الى الملا من بني اسرائيل من بعد

موسى اذ قالوا لنبي لهم يعني انه تع استعمل الرؤية بمعنى العلم وذلك ظاهر اذ لا معنى

هنا للرؤية بالبصر لتعذرها قطعا والله اعلم واما في فصيح الكلام فذلك

كما في قول الشاعر شعر

• رأيت الله اذ سما برؤياه ۝ واسكنهم بمكة قاطنينا •

اي علمته وتيقنته حين فعل هذه الافعال فما لهم خلق بزاده واسكانهم

مكة المشرفة بالتمهد وفهم لها وهم قاطنون فيها اي مقيمون لا يبغون

يكونون عنها في طلب الرزق كغيرهم ولنا حجج سمعية تدل على مذهبنا

موافقة للادلة العقلية فلا يجوز تاويلها لعدم معارض لتشبيههم وهي قوله

تع لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فان لم يدل الاية هو عدم جواز الرؤية

له تع في الدنيا بالعين في حال من الاحوال لان الادراك بالبصر هو نفس الرؤية

بل ابلا انه لا يصح اثبات احدهما ونفي الاخر فلا يصح ان يقال ادركته

ببصري وما رايته او رايته وما ادركته ببصري بل من قال ذلك عد متناقضا

قطعا وقد نفى تع الادراك له بالبصر في جميع الاحوال والاوقات لانه

لم يفصل تعالى في الآية بين وقت ووقت فالقول بانه يُرى في الآخرة مخالف
لصريح الآية فيطّرح ويُرَدّ بما يقتضيه وكذلك قوله تعالى في جواب موسى
عليه وعلى نبينا وآله افضل السلام لما سأله بنو اسرائيل ان يريهم الله
تع بقولهم ارنا الله جهرة فانكر عليهم ذلك والزمهم الحجة بان الله لا يصح
لاحد ان يراه فلم يقبلوا منه ذلك بل تمادوا على الضلال فاراد عليه
ان يسمعهم الجواب منه تع ان ذلك لا يحصل لاحد فقال تع جوابا عليهم
لن تراني فنفى الرؤية له تع نفيا مطلقا غير مقيد بوقت دون وقت
واكده بلن فافادت مع التأكيد التأبيد ولذلك قيد تحصيل
الرؤية له في المستقبل بالمستحيل وهو استقرار الجبل مع تجليه تع له فقال
فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل محال فكذلك الرؤية
في الزمن المستقبل جميعه فثبت بهذه الادلة انه تع لا يُرى في حال من
الاحوال والله اعلم وهذا فرع اخر يتفرع على كونه تعالى
لا يشبه الاشيا كما تفرع ما قبله عليه وهو ان الله تع لم يلد ولم يولد
اي ليس له ولد ينتسب اليه تع ولا له والد ينتسب هو تع اليه وقال
بعض اليهود لعنهم الله عما قالوا بل ولده تع عزير كما حكى الله عنهم في قوله
وقالت اليهود عزير ابن الله في قال صاحب الكشاف
وسبب قولهم ذلك في عزير انهم لما قتلوا الانبيا بعد موسى عليه السلم
كما حكى الله عنهم في غير موضع من كتابه تع رفع عنهم التوراة
ومحاها من قلوبهم فخرج عزير وهو غلام يسيح في الارض فاتاه
جبريل فقال الى اين تذهب فقال اطلب العلم فحفظه التوراة
فاملاها عليهم لا يخرم حرفا فقالوا لما هو عادتهم في البهت والكذب
ما جمع الله التوراة في صدره الا انه ابنه وقال بعض النصارى
بل ولده سبحانه المسيح عيسى بن مريم كما حكى الله عنهم في قوله
وقالت النصارى المسيح ابن الله وسبب قولهم فيه ذلك كونه
وجد من غير اب فاكذبهم الله تع جميعا بنفي له ذلك قولهم بافواههم
يضاهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله انى يؤفكون وقال
بعض اليهود وبعض النصارى ايضا اي غير القائلين بهذا القول
لهم من الفرقتين مقالة لم ينفرد بها احد منهم نحن ابناء الله واحباؤه
وظاهر الآية انهم حكموا لانفسهم بالبنوة له تع وقال صاحب
الكشاف بل معنى قوله تع حكاية ابناء الله اي اشياع ابني الله عزير
والمسيح يعني قسم نفسه واتباعهم ابنه تع واذا اردنا ابطال قول

النص ٣٢

التوراة

اسامه

الفريقين كم

قول الزرقيين ودعواهم فقلنا لنا على ابطال قولكم حجج عقلية وسمعية
اما العقلية فهي انا نقول قولكم ان الله تعالى ولدا ما ذكرتم باطل لان الولد يستلزم
الحلول في والده اولا ثم الانفصال عنه اولا الى الام ثم عنها ثانيا الى الارض كما هو
معلوم في النساء لهم من نحلق الله الخلق الى ان يرث الارض ومن عليها
والمعلوم ان الشيء الحال لا يحل الا في جسم ولا ينفصل الا عنه اي عن
الجسم والله تعالى ليس بجسم كما مر تقريره في مسألة نفي التجسيم بما فيه كفاية
فلا نحتاج الى اعادته واما الادلة السمعية فهي ايات كثيرة منها
ما قال تعالى في سورة الجن الذين استمعوا القرآن ومقررا لمقالتهم وما
دخلهم عليها وانه تعالى جد ربنا اي عظمته وسلطانه ما اتخذ صاحبة
ولا ولدا ومنها قوله تعالى منزها لنفسه عما افتراه المبطلة
وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه
وتعالى عما يصفون بديع السموات والارض انى يكون له ولد ولم تكن
له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم فنزه سبحانه وتعالى نفسه
عن قولهم واحتج عليهم بابلغ حجة وهي قوله انى يكون له ولد ولم تكن
له صاحبة ووجه الاحتجاج بها ظاهر ومنها ما قال تعالى
امرا لنبيه صلى الله عليه وسلم وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا الآية منزها
تعالى نفسه بانه لم يتخذ ولدا ومنها قوله تعالى في آخر سورة مريم عليها
السلام وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا ادا تكاد السموات
يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وما
ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن
عبدا الآية فصرح تعالى في جميع هذه الآيات بنفي ما قاله الكافرون
وذمهم على مقالتهم وبين تعالى شنيع قولهم بما يلزم منه من تفطر
السموات وانشقاق الارض وخرور الجبال وذلك ابلغ دليل على نفيه
لان القرآن الكريم قد صح لنا انه كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله
الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه الى غير ذلك من
الادلة الدالة في كتاب التنوخي انتفاء الولد له تعالى

فصل وكما ان الله تعالى لا اول لوجوده كذلك لا نهاية لدوام
بقائه قلنا انه تعالى لا يجوز عليه تعالى الفناء بل هو الحي الذي لا يموت
والباقي الذي لا يفنى ولا ينعدم وانما قلنا انه تعالى لا يجوز عليه ذلك لان
الفناء اعدام الموجود والاعدام لا يكون قطعا الا بقادر قادر حي
سميع بصير كما ان الايجاد لا يكون الا كذلك اذ هما مستويا في كون كل منهما

الخلق

منهما

منهما مقدورا فما ثبت لاحدهما ثبت للاخر وقد ثبت فيما تقدم انه
لا تاثير لغير القادر المختار والمعلوم ان الله سبحانه وتعالى ليس من جنس
المقدورات اذ هي اجسام واعراض لا غير وقد ثبت انه تعالى ليس بجسم
ولا عرض فلذلك قلنا انه لا يجوز عليه تعالى الفنا واذا كان تعالى ليس من
جنس المقدورات فلا تتعلق به القدرة لما مر من الادلة الدالة
على ذلك وقال بعض الغالية والعلية مرتبة للعلل بتاثير كالتاثير الفاعل
المختار بل يعلل عدم جواز الفنا عليه تعالى بغير ما ذكر وهو انه تعالى انما لم
يجز عليه تعالى الفنا لان ذاته تعالى او جنت وجوده بمعنى ان الوجود صفة
من صفاته تعالى مقتضاه عن الذات والمعلوم ان الذات اي ذاته تعالى
تعالى ثابتة في الازل اي في القديم وهو اي الوجود صفة ذاتية للذات
لو جاز ان لا تنفك عنها اي الذات في وقت من الاوقات فلو حصل
الفنا لتخلف عنها وهو محال وهذا القول كما مر لهم من ان صفاته تعالى امور
زايده على الذات مقتضاه عنها والحجة لنا على ابطال تعليلهم
هذا هو ابطال كون صفاته تعالى امورا زايدة على ذاته ما مر لهم من الا
دلة الدالة على ان صفاته تعالى هي ذاته لا غير وان سلم لهم ان العلة
في عدم جواز الفنا عليه تعالى اما ذكروه لزم محذورات لا يجيبون عنها
احدهما انا نقول لو كان العلة ما ذكرتم من ان الذات تقتضي الصفات
لزم وجود ساير الذوات مع اذ ان الباري تعالى في الازل بذلك
الايجاب اي بايجاب الذات الثابتة لوجودها كما هو مقرر عندهم
وانما لزمهم هذا حيث جعلوها اي ذوات العالم ثابتة في الازل
كما ساتي لهم فنقول اذا ثبت الذات في الازل ووجودها صفة مقتضاة
عنها اي عن الذات التي قلتم انها ثابتة فيه فليوجد جميع الذوات
لحصول ما يوجبه وجودها وهو الذات وليس لكم ان تخصوا اقتضاها
لوجودها بوقت دون وقت اذ هو اي تاثير الذات في وجودها تاثير
ايجاب والذي يختص بوقت دون وقت انما هو تاثير الاختيار لانه متوقف
على اختيار الفاعل واما تاثير الايجاب فانما يتوقف على حصول
الموجب فما الوجه في ان لكم خصصتم وجود بعض الذوات في الازل
به اي بحصول ما يقتضيه وهو الذات وجعلتموه اولى من بعض حيث
جعلتم بعض الذوات الثابتة اقتضت وجودها عند ثبوتها ووجدت
ولم تجعلوا غيرها من الذوات كذلك مع اشتراك الجميع في مصحح
وجود الموجب وهل هذا الا تخصيص من غير مخصص كما مر تحقيقه وبسط الكلام

و فصل القضاة
محبد [?]

في فصل المؤثرات والثاني من المحذورات ان يقال لهم لو كان العلة
في عدم جواز الفنا عليه تع ما ذكرتم لزم من ذلك في تأثير الذوات
اعني عدم فنائها ووجوب استمرار بقائها لانها قد شاركت الباري
تع في العلة وهي كون الذات اوجبت لها الوجود كما عرفت لكنا
ركه في الحكم وهو عدم الفنا وذلك اي عدم فنا غير الباري باطل
باجماع العقلا كما ياتي بيانه ان شاء الله تع والثالث من المحذورات
انه لو كان العلة ما ذكرتم لزم منه ايضا ان يكون لله سبحانه وتع تاثيران
مختلفان احدهما تاثير اختيار وهو خلقه للمخلوقات جميعا فانه
تاثيره فيها تاثير اختيار على ما تقدم والثاني تاثير اضطرار اي
لا اختيار له في ايجاده ولا له قدرة على منعه وهو ايجاب ذاته لصفاته
التي من جملتها عدم الفنا فيكون الله تع مضطرا وذلك باطل لانه لا يضطر
الشي الا المخلوق واما الخالق تع فانه غني غير مضطر وقالت المتبعضة
ولهم من قال ان صفاته تع مقتضاة عن صفته الاخص بلا غالم يكن عليه
تع الفنا لان المقتضي وهو الصفة الاخص واجب وجوده تع ولهذا
المقتضي يلازم الذات لا ينفك عنها بحال من الاحوال كما هو تحقيقه
قولهم وتقرير هذه المقالة هي كالاول والحجة لنا على ابطال المقتضي
ما مر في فصل المؤثرات وفي الفصل الذي يلي فيه عليهم ان صفاته
تع هي ذاته وان سلم لهؤلاء ان العلة في عدم جواز الفنا عليه ما ذكروه
لزم لنا المحذورات التي لزمت الاولين وهي ان يوجد تاثير الذوات
في الازل وان لا نبي كما مر بيانه انفا ولزم ايضا ان يكون الله تع محتاجا
الى ذلك المقتضي الذي يوجب له تاثير صفاته وقد ثبت غناه تعالى
اذ لولاه اي ذلك المقتضي لما كان تع موجودا ولا حيا ولا قادرا ولا عالما
لانه انما اوجب له هذه الصفات المقتضي ولولاه لما وجدت لانه اذا عدم
المقتضي عدم المقتضا ولهذا انتفت الحاجة فان قيل اذا كان يلزم من
اقوالهم وتعليلاتهم هذه المحذورات فهل يكفرون بسببها لانها
تؤول الى الكفر فيكونون كفار تاويل كالمجبرة اي بسبب تكفيرهم انما
هو ما لزم على مقتضا اقوالهم من المحذورات التي يكفر معتقدها
ويخرج عن الملة والا فما الفرق بينهم حتى كفرتم المجبرة ولم تكفروا من قال
بهذه المقالات من المعتزلة قلت لا
يكفرون بذلك وبين اقوالهم واقوال المجبرة فرق لانهم اي اهل هذه
المقالات من المعتزلة لم يثبتوا شيئا معينا يلزم منه ذلك المحذورات

على جهة التحقيق حتى يكون الله مضطرا بمشيئته انتهى اما الحنابلة
عقيدة فانهم مصرحون بنفي الحاجة والاضطرار عنه تعالى وينفون ذلك
عنه بالادلة القاطعة ويعتقدون ذلك فهذا الذي الزمهم ليس
شيئا ياتينا عيبنا لتلازم بين ذلك كما عرفت وانما هذه التي ذكرنا الزاميات
لهم على ظاهر اقوالهم لا يعتقدونها ولا يقولون بها والا لما كان
لالزامهم اياها فائدة ولا تكفير بالالزام فلم يجهلوا بالله تعالى بعنادهم
ولم يجحدوه ولم ينسبوا الله تعالى بالاقوال الشنيعة والصفات الباطلة
وانما اخطئوا في اطلاق ذلك القول حيث لم يتنبهوا ان ذلك الا الالزام
ولو تنبهوا انه لما اعتقدوا ما لزم منه قطعا ومن لم يتعمد معصية الله
تعالى فلا اثم عليه لقوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولم
يفصل بين ما هو من قبيل الاعتقاد وما هو من قبيل الاعمال ولقوله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان اي المؤاخذة
عليهما ولم يفصل صلى الله عليه وسلم ايضا بين خطأ وخطأ على ان
المجبرة فانهم انما كفروا بسبب اشياء قطعوا بها وتكلفوا لها شبها
من عند انفسهم وكابروا مقتضيات عقولهم فهم قد جهلوا بالله
قطعا ومن جهله تعالى كفر وذلك حيث اثبتوا له افعالا قبيحة لا
تتلاشى بل متحققة معلومة لا ينكرونها حيث صرحوا انه تعالى يفعل
القبيح ويريده ويامر به وينهى عن الحسن ويكرهه ونحو ذلك
من اقوالهم الشنيعة التي يحتجون بها ويتمون العقد فيه بتهذيب
ادلتها حتى لقد تبرأ امام ائمتهم ابو الحسن الاشعري عن القول
بالعدل وهم موقنون بحقيته بباب الكعبة المشرفة ومات بذلك في الملا
ومن نقضه عليه كما في المذكرات في تذكرة الحفاظ للذهبي في ترجمة بعض
علمائهم من جملة ما اثنى عليه ومدحه انه قال ما معناه لحبه الي
ان اهوي من السماء الى الارض ولا اقول ان الزنا ليس من الله تعالى بعد اذ
ان ناله لعنه الله فكفروا قطعا بذلك القول ونسبوا لله تعالى ونزهوا
انفسهم منتبهين الى تلك القبائح والشنائع البعيدة عنهم والعيب الى هم
السب والجهل كان منهم عمدا قطعا لا خطأ لحسن تنبيههم علماء العدل عليه
على خطائهم في اعتقادهم في كل اوان وعلم ذلك منهم لانهم
يذكرون في كتبهم اقوال العدلية ويتكلفون لابطالها وابطال
حججهم القطعية بل يبطلون من آيات القرآن العظيم ويكابرونه ويقولون

ذ لكن ما تعمدت قلوبكم

لا نسلم ما المفسدة فلو الى ان كان ابى كما كفروا بالوجه الاول
وهو انا ناهيهم اشيا محققة نطقوا انها كفروا بالوجه الثاني وهو ذلهم
لما انتهيهم غلبة الحد لية لانا عرفنا حين ردوه ولم يقبلوه انهم متمردين
لسنته تع والى وجه تقتضي الحكمة اعظم من هذه الخصال فتامل ذلك
والله اعلم فصل في نفي ثاني البارى تع واعلم انه يجب
ان يعلم ان الله تع لا اله في السموات والارض غيره فهو الواحد
المتفرد الذي لا شريك له ولا مثل ولا ند ولا كفو المنفرد بصفات
الكمال المنزه عن رذايل الخصال خلافا للوثنية وهم عباد الا
وثان والاصنام والثنوية وهم الذين اشركوا بالنور والظلمة فالنور
خير كله متحركة لا يفعل الشر والظلمة شر كلها لا تفعل الخير بحال ما يحدث
من النعم فمن النور وكل ما يحدث من الالام والقحط وغيرها من
الشرور فمن الظلمة واتفق القايلون بهما على ان النور حي قادر
عالم لكن انه سميع بصير متحرك لكن انه نورانيا الظلمة فمنهم من قال
انها ليست قادرة ولا عالمة ولا حية ولا سميعة ولا بصيرة ولا مدركة
بل راكدة ومنهم من اثبت لها الحيوة ونفا عنها ما عداها ومنهم
من اثبت لها جميع صفات النور ولكنها تستعمل الصفات في الشر الا
من المنبعه والنور يستعمل في الخير وسائر الامور الحسنة
والمجوس فانهم ذهبوا الى ان ثم الهين يزدان وهو فاعل الخير والسلام
وهو فاعل الشر والفساد واهرمن فكرة يزدان الردية كما تقدم
لهم [illegible] النصارى فانهم ذهبوا الى ان الله ثالث ثلاثة ويسمونها
اقانيم ومعنى الاقنوم بالسريانية الشي المنفرد بالعدد الاول
من الاقانيم اقنوم الاب وهو ذات البارى تع واقنوم الابن وهي الكلمة
واقنوم روح القدس وهو الحيوة واذا اردنا ابطال هذه الاقوال
قلنا لو كان مع الله تع الها غيره كما زعمتم لكان كفوا له اي مماثلا
له في صفات الذات لما تع ومستحيل عليه اذ لا يكون الهان الا من كان
كذلك فيلزم ان يكونا كفوين حسنا ومن لازم كل كفوين صحة اختلاف
مراديهما في حالة واحدة فيصح ان يريد احدهما سكون الشيء والاخر حركته
ويريد احدهما ايجاده والاخر عدم ايجاده وكل واحد منهما
الداعي الى وجود مراده خاص والصارف منتف فكان يلزم
ان يوجد مراد كل واحد منهما فيما ذكرنا فيكون الشيء متحركا ساكنا

و موجودا

وموجودًا معًا وما في خياله ولخده فيصح لمن يريد المخصص لهما تشكيكه مذ لك
لم يحصل بل هو مستحيل قطعًا ولا مخصص لاتحاد مراد لواحد بهما دون الاخر
مع استوائهما في صفة الالهية فلو كان فيهما اي في السموات والارض
الهة الا الله اي غير الله لفسدتا اي لخرجتا عن النظام الذي هما عليه
من وضع كل واحدة في موضعها واحكام مخلوقاتها وحل فيهما فلو كان
فيهما اله غيره تع لما كانتا كذلك وذلك لانا ذكرنا انه لو جوز من كل واحد
كونهما صحة اختلاف مراديهما ويعود ذلك الى ان يقال لو كان ثم اله
غير الله لكانت السموات والارض اما مخلوقتان لهما جميعًا او لا
حدهما او لا لاحدهما محال ان يكونا مخلوقتين لهما جميعًا لانا قد بينا ان
من لوازم كل كونين صحة اختلافهما في مراديهما فكان يلزم ان يمنع ان يكونا
موجودتين لارادة احدهما وجودهما ومنع لارادة اخرهما
عدمهما ولا يقال يمتنع من اختلاف مراديهما كونهما حكيمين لان
الحكيم من لا يفعل الا ما فيه حكمة ومن المعلوم ان الحكيم قد يرى ان غير
فعله ليس فيه حكمة وان الحكمة انما هي فيما فعله والحكمة لا توجب
اتفاق الحكيمين على شيء واحد قطعًا وان يكونا مخلوقتين لاحدهما
دون الاخر لان الذي ترك الخلق اما ان يتركه لعجزه عنه فليس باله
او لان الاخر غلبه على مراده فهو ايضًا ليس باله او تركه لا لشيء
فهو غير حكيم او لانه اكتفى بخلق الاخر فان كان لانه قد فعل مراده
فلم لم يفعله هو ليكون فاعلًا له ولا صار فاعلًا له غيره ومثل هذا
لا يجوز وان يكونا مخلوقتين لا لاحدهما لانا نعلم انها لا خالق له لا محال
فثبت انه ليس فيهما الا اله واحد اوجدهما على حسب ما يريده من
المصلحة في خلقهما وايضًا لو كان ثم اله غيره تع لذهب كل اله بما خلق
اي لانفرد به يفعل فيه ما يريد وغيره عن خلق غيره وايضًا لو كان
فيهما الهة غير الله لعلا بعضهم اي بعض الالهة على بعض بان يقهره
ويغلبه كما نراه في ملوك الدنيا والكل من ذلك لم يحصل قطعًا فبطل
تعدد الالهة لان ما ذكر لازم للتعدد فلما عدم اللازم عدم الملزوم
قطعًا وايضًا لو كان مع الله الهة غيره لم يكن لهم بد من صنع يصنعونه
ليدل عليهم اذ قد بطل ان تكون السموات والارض مصنوعتين
لهم ولو كان كذلك لرأينا اثار صنع كل إله والمعلوم ضرورة انا لم
نر الا صنع الله تع فلم يكن لنا إله الا هو وايضًا لو كان ثم إله غير الله
تع لم يمكن له بد من رسل يرسلهم الى الخلق ليعرفونهم ما يريده منهم

والمعلوم انه لا يرسل غير الله تعالى والا لا تتنبأ ويتسلهم كما انه رسله
تع و المعلوم انه لا يرسل العبد الى الله لم ينفع شيء من هذه المذكورات كله
كما عرفت فهو اي عدم الوقوع لشيء من ذلك اما ان يكون لعدم الاله
الا الله تع فهو الذي نريد ونطلب او للاضطرار الى المصالحة
من بعضهم لبعض لما يؤدي اليه التخاذع من الشقاق والمفضي الى الفساد
او تكون لعدم جهة لعمو الغالب منهما المغلوب ولا يمكن غير هذه
الثلاث واما الثاني منها عدم حصول ما ذكر لاجله فهو عجز قطعا
والعجز لا يكون الا للمخلوق دون الخالق اذ هو اي العجز وهو العدد
والالات اي عدمهما وضعفهما ولميت العدد والالات الا للمخلوق
قطعا لانهما اللذين يحتاجون اليها ولا يتمكنون من الفعل الا بها واما
الخالق فلا يحتاج اليها لما ثبت من غناه سبحانه عن كل شيء لما من
الادلة الدالة على ذلك في محله والله غني وذلك اي العجز المذكور
منتف لكونهما الهة فقط ثبت ما لا دلة كونهم اي من عند الله تعالى
الهة لان الذي ثبت من هذه الادلة انهما عبيده تع مخلوقين والمخلوق
ليس بكفو للخالق قطعا فلم يكن له مثله وانما قلنا انه ليس بكفو له
لكونه اي المخلوق مملوكا مربوبا والمملوك لا يشارك المالك في مملكته
قطعا ولذلك وصفه تع بعدم القدرة في قوله ضرب الله مثلا عبدا
مملوكا لا يقدر على شيء وقال تع مشيرا الى نفي الشريك عنه ضرب لكم مثلا
من انفسكم هل لكم من ما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه
سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الايات لقوم يعقلون
يعني ايها الزاعمون ان من تدعون من دون الله شركاء له في الالوهية
انظروا بعقولكم فيما تملكون من العبيد والاماء هل لهم شركاء لكم في الملك
من الارزاق الذي من الله بها عليكم متساوون ما لكم فيه مثلكم يتصرفون
به كيف شئتم او كما تتصرفون انتم فيه ليس الامر كذلك لانكم تعلمون
ان المملوك لا يكون مالكا لمالكه فالذين تدعون من دون الله هم مملوكون
له مربوبون فكيف يصلح ان يكونوا له اربابا فهذا الامر انا قضيته فلما
فدعواكم اتخاذ الالهة مع الله باطل لا دليل عليه ولذلك قال تع بل اتبع
الذين ظلموا اهواءهم بغير علم فمن يهدي من اضل الله وما
لهم من ناصرين ولهذا فرع يتفرع على قولنا انه لا اله الا الله
كما كانت المعتزلة عليه و الجمهور من العلماء والمتحولين وغيرهم
ويعطى بانه لا في يوم عشية الا اول الموجوده غير الله تع لما نقدم

من لا اله الا الله على حدٍّ ودون ما سواه حالاً فالمرء اثبت تعالى قديماً و لم
الاشعرية فانهم جعلوا صفاته تع قديمة زائدة قائمة بذاته كما تقدم
بيانه فلزمهم كون مع الله تع آلهة غيره و لمن اثبت ذاتاً قديماً ولم
الاشعرية وموافقتهم فانهم قالوا ان الكلام صفة له تع قديمة مثل
صفة العلم والقدرة كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تع واذا اردنا ابطال
هذه الاقوال قلنا انه يلزم مما ذكرتم ان يكون للقدما هذه التي
ذكرتم ما له تع من الالهية لانها اذا اثبت لها القدم ثبت لها جميع ما له
تع من الصفات لانها تكون غير مخلوقة فيكون خالقة اذ لا واسطة
بين المخلوق والخالق حتى تكون هذه منهما ولا تكون خالقة الا وقد
اتصف بجميع صفاته تع فيكون حينئذ مثله في جميع ما يجب له وما
ينتفي عنه لعدم المخصص بثبوت صفات الالهية له تع دونها مع الغرض
المذكور ولعدم الفرق ايضاً بينها وبينه وقد بطل ان يكون معه
تع غيره الهاً بل لا اله الا هو وذلك لما مر من الادلة الظاهرة القاطعة
في الفصل المتقدم انما ثبت بها ما يريده من انه لا قديم غيره تع والله

فصل واذا عرفت ما مر تحقيقه من بيان ما يستحقه تع من
الصفات وما يستحيل عليه وذلك من كونه محدث العالم موجوداً لم يزل
قديماً لا اول لوجوده قادراً حياً عالماً سميعاً بصيراً غنياً لا يشبه شيئاً
من خلقه ليس في مكان ولا يعرض حلية ولا تحله الاعراض ولا تدركه
الابصار لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد ولا يجوز عليه الفنا ولا اله غيره وعرفت ان
صفاته ذاته وان اضافتها اليه كاضافة الوجه واليد والذات
فاعلم ان ذلك هو الواجب معرفته على كل مكلف ومعرفة ادلته ولم
يكلف الله سبحانه وتع عباده العقلا الذين يجب عليهم الاتيان
بالواجبات واجتناب المقبحات من معرفة ذاته وصفاته الا بما
قد مر وتلاه هو هذه الامور التي ذكرت هنا ومعرفتها يسير غير عسير
فسبحان من تفضل علينا بان لم يكلفنا ما لا نطيقه بل كلف يسيراً او وعد
عليه كثيراً تفضلاً منه واكراماً وانعاماً واحساناً فله الحمد الذي
هو اهله تع وله الشكر الذي لا يحصى الا له ومن جملة ما كلفنا بمعرفته
ايضاً مع ذلك معرفة عدل الله تع وحكمته وصدق رسله فيما جاؤوا
به وما يتصل بذلك من معرفة الامامة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
والايمان والتكفير والتفسيق لان هذه الامور لا يجوز التقليد فيها
فيجب على كل مكلف معرفتها والله اعلم وانما قلنا انه تعالى لم يكلفنا

من معرفته الا ما ذكر لعلمه تعالى بان ذلك الذي تهتدي اليه عقولنا وتدركه
دون غيره لتعذر تصوره تعالى فلو كلفنا ذلك لكان تكليفا لما لا يطاق
وهو تعالى لا يفعل ذلك لما سيأتي وانما قلنا انه يتعذر تصوره تعالى لان
التصور معرفة صورة الشيء وادراكها وهذا انما هو في الاجسام والاعراض
وذلك مستحيل عليه لما ثبت من انه تعالى ليس بجسم ولا عرض والتصور
انما يكون لمن [illegible] فقط يعلم ذلك ضرورة وقد تقدم تقرير ذلك وتعذر
فهم التعبير عن كنههما يعني انه لو كلفنا الله تعالى التعبير عن كنه ذاته
بعبارة مجردة كما كلفنا التعبير عن صفاته كذلك لتعذر علينا فهم
ذلك التعبير والتكليف بالتعبير عن الشيء بما لا يفهم عبث قبيح والله تعالى
عن فعله لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح العبث وذلك لان التعبير
انما يفهم ضرورة اذا كان عما يصح ان يدرك بالمشاعر يعني انه يعلم بضرورة
العقل ان التعبير عن الشيء انما يفهم ويعقل معناه اذا كان عما يصح ان
يدرك باحد المشاعر وهي الحواس الخمس وهي السمع والبصر والشم
والذوق واللمس او كان عن ما يلحق بها اي يلحق بما يدرك بالحواس الخمس
وهو ان الذي يلحق بالحواس الخمس الوجدان فالتعبير الذي يفهمه
المخاطب هو ما كان عن المسموع كالاصوات والمبصر كالاجسام والا
عراض والمشموم كالروائح والمذوق كالمطعوم والملموس كالحرارة
والبرودة ونحوهما وما يدرك بالوجدان نحو لذة النفس والمها فاذا
[illegible] عبر بهذه كان للتعبير فائدة لانه يفهم المخاطب ما القي اليه اذا
اذا كان ذلك الذي القي اليه قد ادركه بهما اي باحد الحواس والوجدان
منهما اي من المدرك بالحواس والمدرك بالوجدان او كان ادرك مثاله
[illegible] ذلك الملقى اليه بالمقايسة على ما ادركه اذا كان الملقى اليه با
لتعبير المعروف الذي لا له الى تعرف دلالته على نحو ذلك المدرك عنده
اي عند المخاطب كالعربية عند العربي والعجمية عند العجمي والمعلوم انه لا
يصح ان يدرك بالمشاعر والوجدان الا ما كان جسما او عرضا
و[illegible] يبطلها مر ان يكون الله تعالى جسما او عرضا فثبت بهذا الدليل
تعذر فهم التعبير عن كنه ذاته تعالى لو عبر عنها بعبارة لانه يكون
حينئذ تعبيرا عما لم يدرك بهذه المشاعر والوجدان ولا امثاله وما
كان كذلك لم يفد التعبير عنه فائدة ولا يفهم فثبت بهذا تعذر معرفة كنه
ذاته اذ لو امكن معرفتها لامكن التعبير عنها قطعا بخلاف صفاته
فان التعبير عنها ممكن لامكان معرفة معانيها فيمكن التعبير عنها وذلك

من معرفته الا ما ذكر لعلمه تعالى بان ذلك الذي تهتدي اليه عقولنا وتدركه
دون غيره لتعذر تصوره تعالى فلو كلفنا ذلك لكان تكليفا لما لا يطاق
وهو تعالى لا يغني ذلك لما سيأتي وانما قلنا انه يتعذر تصوره تعالى لان
التصور معرفة صورة الشيء وادراكها وهذا انما هو في الاجسام والاعراض
وذلك مستحيل عليه لما ثبت من انه تعالى ليس بجسم ولا عرض والتصور
انما يكون لهما فقط يعلم ذلك ضرورة وقد تقدم تقرير ذلك ويتعذر
فهم التعبير عن كنههما يعني انه لو كلفنا الله تعالى التعبير عن كنه ذاته
بعبارة مجردة كما كلفنا التعبير عن صفاته كذلك لتعذر علينا فهم
ذلك التعبير والتكليف بالتعبير عن الشيء بما لا يفهم عبث قبيح والله تعالى
غني عن فعله لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح العبث وذلك لان التعبير
انما يفهم ضرورة اذا كان عما يصح ان يدرك بالمشاعر يعني انه يعلم بضرورة
العقل ان التعبير عن الشيء انما يفهم ويعقل معناه اذا كان عما يصح ان
يدرك باحد المشاعر وهي الحواس الخمس وهي السمع والبصر والشم
والذوق واللمس او كان عن ما يلحق بها اي يلحق بما يدرك بالحواس الخمس
وهو الذي يلحق بالحواس الخمس الوجدان فالتعبير الذي يفهمه
المخاطب هو ما كان عن المسموع كالاصوات والمبصر كالاجسام والا
عراض والمشموم كالروائح والمذوق كالمطعوم والملموس كالحرارة
والبرودة ونحوهما وما يدرك بالوجدان نحو لذة النفس والمها فاذا
انتفى غير هذه كان للتعبير فائدة لانه يفهم المخاطب ما القى اليه اذا
اذا كان ذلك الذي القي اليه قد ادركه بها اي باحد الحواس والوجدان
منهما اي من المدرك بالحواس والمدرك بالوجدان او كان ادرك مثاله
يفهم ذلك الملقى اليه بالمقايسة على ما ادركه اذا كان الالقا اليه با
لتعبير المعروف الدلالة الذي تعرف دلالته على نحو ذلك المدرك عنده
اي عند المخاطب كالعربية عند العربي والعجمية عند العجمي والمعلوم انه لا
يصح ان يدرك بالمشاعر والوجدان الا ما كان جسما او عرضا
وقد بطل عقلا ان يكون الله تعالى جسما او عرضا فثبت بهذا الدليل
تعذر فهم التعبير عن كنه ذاته تعالى لو عبر عنها بعبارة لانه يكون
حينئذ تعبيرا عما لم يدرك بهذه المشاعر والوجدان ولا بمثاله وما
كان كذلك لم يفد التعبير عنه فائدة ولا يفهم فثبت بهذا تعذر معرفة كنه
ذاته اذ لو امكن معرفتها لامكن التعبير عنها قطعا بخلاف صفاته
فان التعبير عنها ممكن لامكان معرفة معانيها فيمكن التعبير عنها وذلك

بين والصفات اذا علمنا حدث العالم وكونه مصنوعاً علمنا ان له صانعاً والعلم بان للمصنوع صانعاً واحداً لا يستلزم انه لا بد من معرفة كنه ذات صانعه وحقيقتها كالآثار المصنوعة الموجودة في الفلوات فانا نعلم ضرورة انا اذا رأيناها علمنا ان لها صانعاً واحداً وهو موجود قادر حي عالم واحد ونحو ذلك ويكفينا هذا من غير ان نحتاج الى معرفة كونه ذكراً او انثى جنياً او انسياً او غير ذلك وكما اكتفينا بهذه الصفات في الشاهد مع امكان معرفة غيرها فلنكتف بها في الغائب اولى واحرى لانه لا يمكن معرفة غير ما ذكرنا منه فنامل ذلك والله اعلم اذا عرفت ذلك فقد اختلف العلماء هل ثم شيء غير ما ذكر يختص تعالى بعلمه ام لا فقال الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وابو الحسين البصري من المعتزلة وضرار بن عمرو وحفص الفرد وهما من المجبرة ونقطع بان له تعالى ماهية هو عليها لا نعلمها نحن بل يختص تعالى بعلمها وينفرد به **قلنا** ما تريدون بهذه الماهية التي ادعيتموها فان ارادوا بها ما يقتضيه ظاهرها وهو ما يتصور في الذهن فباطل قطعاً وذلك لانه قد استحال في حقه تعالى ان يتصوره احد من الخلق حيث لم يتمكنوا الا من تصور المخلوقات ايضاً كما بيننا وبينهم لان التصور احضار صورة الشيء في الذهن وذلك الحضور انما يكون عند الحس الذي يتصور به ماهيته وما يجمع الجنس والفصل وقد تقدم في آخر المقدمة ان هذا الحد لا يصح في حقه تعالى وان قال قائل كيف تقولون انه لا يصح تصوره تعالى وقد قلتم انه يجب علينا العلم به فكيف هذا العلم به **قلنا** العلم الذي يجب على الخلق بان الله تعالى موجود ومتصف بالصفات الحسنى منزه عن صفات النقص ليس هو تصور لان التصور هو ما ذكرنا وهذا انما هو تصديق بالدليل لا بالحد وان اخذ بها من الاخر فبطل ان يريدوا بها ظاهرها ونعلم ان مراد لهم بها غير ظاهرها فلذلك **قال** المؤلف عليه السلام فان ارادوا بذلك اي بالماهية التي ادعوها ذاتاً لا يحيط بها المخلوق علماً فصحيح اي فهو قول صحيح وهو الذي نذهب اليه كما سيأتي في الرد على ابي هاشم وهذا هو الذي صرح به الامام علي عليه السلام قال في الرد على ضرار في قوله ان الخصوصية في حقه تعالى التي تميز بها عن خلقه انما تكون بماهيته لا نعلمها الا هو مما لفظه فاما ما حكي عن ضرار من القول باثبات الماهية لله تعالى التي لا يعلمها الا هو فليس يخلو مراده بها الماهية من وجهين اخذ لهما ان تكون مراده بالماهية

احضار م

في م المنصور

الماهية م

ماهيته م م

صفة ثابتة منه على ذاته تختص بها في ذاته لا يشاركه فيها غيره
فهذا افاسد بما اوردناه على ابي هاشم واصحابه حيث زعموا ان
مخالفته تع لخلقه انما كانت بصفة ذاتية فلا وجه لتكريره **قلت**
وذلك لانه اختيار عليهم من اهل الاسلاف فيه عليهم في صفات الله
تع لهي ذاته وان مخالفته لخلقه لهي بذاته كما نزهه على ما صرح به
في الشامل قال وثانيهما يعني ثاني الوجهين اللذين يحتملهما مراد
ضرار ان يكون مراده ان حقيقة ذاته لا يعلمها الا هو وان احدا من
البشر لا يطلع على معرفة حقيقة ذاته فهذا احق فانا قد قررنا
في اثبات الصانع ان حقيقة ذاته تع ليست معلومة للبشر
وانه لا سبيل لاحد الى الوصول الى معرفة حقيقة الذات وان العقول
قاصرة عن ذلك وافسدنا كلام المعتزلة [illegible] زعموا انهم يطلعون على
معرفة حقيقة الذات في نفسها وانهم يعلمون حقيقة ذاته تع ما به
حقيقتها انتهى ولهذا انتصح منه عليك انه لم يرد بالحقيقة
الا ذاتا لا يحيط بها المخلوق علما والله اعلم وقالت المعتزلة فيما حكاه
الشيخ الحسن بن موسى النوبختي عنهم انه تع ليست له ماهية يختص
بها يعلمها احد لا يمكن احد معرفتها بل ماهيته ذاته تع اي يعلمها كل
احد باعلام الله تع اما ضرورة كما في دار الاخرة او استدلالا كما في
دار الدنيا حتى قال ابو هاشم مقسما بالله تع انه ما يعلم
الله تع من ذاته الا مثل ما يعلمها هو اي ابو هاشم من غير زيادة عليه
وهو انه تع ليس بجسم ولا عرض فاذا اردنا ابطال قوله هذا قلنا
انه رد لما قال تعالى في محكم كتابه يعلم ما بين ايديهم وما
خلفهم ولا يحيطون به علما فصرح تع بنفي احاطة الخلق بالعلم كما احاط
هو تع بعلم ذاته وذلك لان الله سبحانه قد احاط بكل شيء علما
كما قال تع وان الله قد احاط بكل شيء علما فدلت هذه الآية على انه
تع قد احاط بالعلم بجميع الاشيا وهو من جملتها وهذه الآية باقية
على عمومها اتفاقا بين المسلمين والاية الاولى صرحت بان الخلق انما
انما يعلمون منه ما علمهم ولا يحيطون به علما فحصل بذلك ما قلنا
وهو المطلوب ثم فسر عليه معنى احاطته تع بكل شيء فقال انه تع يحيط
بكل شيء علما بمعنى انه لا يعزب شيء عن علمه مما كان او سيكون من حركة وغيرها لانه
تع عالم الغيب والشهادة يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل
من السما وما يعرج فيها لان احاطته تع بالمعلومات كاحاطة الاسوار

تعالى الله سبحان الله يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما ۝

ورآها وذلك ظاهر لأولي الألباب

فصل

وإذا قد ثبت أنه تع عالم بما كان من الأشياء وما سيكون وقادر على ما كان منها وما سيكون بالأدلة التي قدمناها فقد اختلف العلماء هل من شرط علمه تع بما سيكون من المعدوم وقدرته عليه ثبوت ذلك الشيء في الأزل أم لا

فقال أئمتنا عليهم السلام ووافقهم أبو الهذيل وأبو الحسين البصري وابن الملاحمي وغيرهم وكون الله تع عالما بما سيكون قادرا على ما سيكون من الأشياء لا يحتاج إلى ثبوت ذات ذلك المعلوم والمقدور في الأزل حتى يتعلق العلم والقدرة به بل يصح أن يكونا معدومين عدما محضا لا ثبوت لهما أصلا ويكون معنى تعلق علمه تع وقدرته بالمعدوم كذلك أنه تع يعلم أنه سيوجده بقدرته على ما سيأتي من الأدلة الدالة على ذلك

وذهب بعض صفوة الشيعة والمعتزلة أي وبعض المعتزلة إلى وجوب ثبوتها أي ثبوت ذلك المعلوم والمقدور عليه في الأزل قالوا لأنه يصح تعلق العلم والقدرة بها إذ قد ثبت أنه تعالى عالم بها والعلم بالمعدوم المحض لا يتصور فلا بد من القول بثبوتها إذ لو لم تكن ثابتة في الأزل لم يكن تع عالما بها ولا قادرا عليها فكان لا يصح منه تع إيجادها قالوا ويحرر هذا الدليل أن يقال الباري تع قبل إيجاده المعدوم وماذا لا يخلو إما أن يكون عالما بها مميزا لها ثم نقول تميزها له تع لا يخلو إما أن يكون بأنها ليست أشياء ثابتة فالمعلوم أنه ما ليس بشيء ولا ثابتا لا يتميز ولا يصح أيضا أن يكون متعلقا للعلم فلزم كون المتميز له تع ثابتا قبل وجوده وهو الذي نقول

فإذا أردنا إبطال قولهم هذا وبإبطاله يصح مذهبنا لأنه إذا بطل كونها ثابتة في الأزل ثبت أنها ليست بثابتة فيه لأنها نظير نقيض قلنا إن القول بأن الذوات ثابتة في العدم فيصح تعلق علمه تع وقدرته تع عليها بها يستلزم ثبوت الحاجة لله تع وذلك ظاهر حيث قالوا يحتاج الله تع في تعلق علمه وقدرته بما سيوجده إلى ثبوت ذلك في الأزل والحاجة عليه تع محال وقد مر وجه بطلانها حيث بينا أن الله تع غني عن كل شيء فلزم بطلان ما يستلزمها وكونه محالا مثلها ولم ثبوت الذوات في الأزل لأن ما لزم منه المحال فهو محال قطعا وأيضا لو وصفت بالثبوت في الأزل لوصفت بالوجود فيه إذ لا فرق بين الثبوت والوجود في اللغة العربية بل هما عند العرب مترادفان ولم يعلم ذلك إلا باستقراء كلامهم فقولهم إنها توصف بالثبوت ولا توصف بالوجود

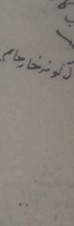
غير معقول كما مرّ في المقدمة فلو كان لفظة ثابت يطلق عليها في الازل
حقيقة كما زعموا لكان لفظ موجود كذلك اي يطلق عليها في الازل
حسنة لان هذا الاشتان اللفظ المترادف اعني انه يصح وضع
احد اللفظين مكان الاخر كقعود وجلوس ولكان يصح لا اول لوجودها
لانه لا يعقل من قولنا الشي ثابت في الازل الا انه لا اول لوجوده وبطلان
ذلك اي اطلاق لفظ موجود عليها وكونها لا اول لوجودها متفق عل
بيننا وبينهم فانهم يوافقون انه لا ياتي للقديم تع كما تقدم وايضا لو كان
علم الله تع بما سيكون وقدرته عليه محتاجين الى ثبوت ذلك في
العدم كما زعموا للزم ان يكون المعدوم موجودا بطريقة اخرا غير تلك الطريقة
وهي انه نقول كان علم الله تع بالذات التي سيوجدها محتاج
الى ثبوتها في الازل لانه متعلق بها فهو ايضا متعلق بصفة ما سيكون
الوجود يعني التي اثر الله تع فيها بوجوده فانها معلومة له تع لانه تعالى
عالم بجميع الاشيا وثبوت الصفة بما سيكون يوجب الثبوت
لذلك ان يكون لزم ان تكون ما سيكون من الذوات موجودا في الازل
لثبوت صفته الوجود يعني فيه ايضا لصحة تعلق العلم بها كالذات
اي كما ان العلم بالذات يقتضي ثبوتها في الازل كذلك العلم بصفة الذات
الوجود يعني يقتضي ايضا ثبوت هذه الصفة في الازل لعدم الفارق
بينهما لان كل واحد منهما معلوم وذلك هو المقتضي للثبوت واذا كانت
الذات ثابتة في الازل وصفتها الوجود يعني ثابتة فيه ايضا فليصح ان
يطلق على تلك الذات لفظ الوجود لانها توصف الذات به لا محالة
تدخيش وذلك اي اطلاق لفظ الوجود عليها معلوم البطلان
عند الجميع منا ومنهم لانه لو اطلق عليها للزم ان يوجد مع الله
غيره في الازل وقد مر بطلان ذلك فتظهر بذلك كون الذوات
ثابتة في العدم وكون المعدوم شيئا حقيقة باطل وهو محض نفي محض ويدل
على ذلك من السمع قوله تع وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا واما
ما استدلوا به على ثبوت الذوات في العدم فانا نقول ان الله تعالى
يعلم المطلق والمشروط فهو سبحانه عالم بانه سيوجدها على
الصفة التي اوجدها عليها قبل وجودها ولا يحتاج هذا العلم
الى ثبوتها اصلا وذلك ظاهر والله اعلم وقال الامام الحسن
ابن عز الدين بن داود بن الحسن بن امير المومنين علي بن المويد بن جبريل عليه
وهو الذي اشتركه الارحام افاهم الله في شهر رمضان سنة ثلاث

• أنتقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله من الحجاب المرسل ا
اي كما كان تنتهي هذه الالفاظ المتقدمة من المجاز لا من الحقيقة وذلك لان
لفظ الجنب هنا اي في هذه الاجابة ليس على ما سادر من ظاهره
وهو الشق المعروف في الانسان وغيره وانما هو مجاز اذ هو عبارة
عن الطاعة لله تع التي اخل بها الكفار واهل العصيان والعلاقة
بين الطاعة والجنب الجهة للعضو هي نسبة الحال باسم محله
عن مثال لوادي والمحل للطاعة هو غير الله تعالى لانه الجهة التي
تفعل فيه الطاعة وانما قلنا انه من المجاز لان ذلك اي قولهم
في جنب الله تعبير عن الطاعة بكلمة الجنب الذي هو حقيقة
في الجهة حاصله تلك الطاعة فيها فهو مستعمل في غير ما وضع
له لعلاقة فهذه حقيقة المجاز وانما قلنا انه حقيقة في الجهة
لان الجنب في لغة العرب يطلق على الجهة اي الجانب كما يدل على ذلك ما

• قال شاعر •

• كانه خارج من جنب صفحته سفود شرب نسوه عند مفتاد

اي جهة صفحته والبيت هو للنابغة يصف ثور وحش طعنه كلبا
لما ارسل عليه في احد جانبيه حتى خرج من الجانب الاخر فقال
كانه اي القرن خارجا من جانب الكلب سفود شرب والسفود
السيخ من الحديد يجعل فيها الشواء والشرب بفتح الشين المثلثة
الجماعة الذين يجتمعون على شرب الخمر وقوله نسوه اي تركوه بالجملة عنه
منتاد والمفتاد المستوقد الذي يشوى فيه وهذا التشبيه
يسمى عند اهل المعاني تشبيه التمثيل لان وجهه منتزع من عدة
امور كما ترى والله اعلم وقد استعمل الشاعر عين الجنب في الجهة كما ترى
ولكنه اعني لفظ الجنب الذي صار مجازا عن الطاعة اضيف الى اسم
الله تعالى وهو الجلالة فيقال جنب الله لانه صار حينئذ
عبارة عن طاعته تعالى فكذلك ما صار عبارة عنها والله اعلم
واختار المولف عليه لفظ رحمن ورحيم حقيقتان اي مستعملان
فيما وضعا له ولكن دينيان كما قلنا في مومن وفاسق اي وضعهما
الشارع اسمين له تعالى مختصين به كما جعل من مثال المزيانى
في بالواجبات وعن المنهيات لانهما حقيقتان لغويتان
اي وضعهما واضع اللغة له تع بما يناسب ولا مجازان لانهما لو كانا
مجازان اي حقيقة تع كما ذهب اليه كثير من العلماء لا افتقر عند الملائكة





فلبه تعالى الى القرينة تصرفهما عن معناهما الحقيقي وهي الرقة
والشفقة الى معناهما المجازي وهو ما يتصف بهما في حقه تع من
انزال النعم ونزول التوبة ونحو ذلك من افعاله تعالى الحسنة
لعباده التي لا يفعلها الا من له حنو وشفقة والمعلوم انهما لا تفتقران
اليها بل لا يجري من اطلقنا اي مضاف وغير مضاف ورحيم حال كونه كذلك
غير مضاف الالة تعالى كما سياتي انه تعالى يختص بهما على هذا التفصيل
ولو كانا حقيقتين لغويتين في حقه تعالى لا يستلزما التشبيه له
تع بخلقه لان معناهما في اللغة من وجدت فيه الرحمة التي هي الرقة
والشفقة وذلك من خواص المخلوق فمن ثم قد ابطاله اي ابطال كون
الله تعالى يشبه شيئا من خلقه وقد يمكن ان يقال بل هما مجازان
في حقه تعالى كما هو راي الجمهور والقرينة الصارفة عن معناهما
الحقيقي حاصله وهي العقل والسمع اما العقل فلانه قد دل
على انه تعالى لا يجوز عليه الاعراض والرقة والشفقة اعراض واما السمع
فنحو قوله تعالى ليس كمثله شيء والله اعلم واذا قلنا انهما
حقيقتان دينيتان في حقه تعالى كما اختاره المولف عليه
فرحيم اسم له تعالى منقول من معناه اللغوي الى معناه الشرعي
الديني اذ قد كان يستعمل في غيره تعالى وجاء بذلك الشرع قال تعالى
في صفة النبي صلى الله عليه واله وسلم لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه
ما عنتم حريص عليكم بالمومنين رؤوف رحيم وقال تع في صفة المومنين
رحماء بينهم وهو جمع رحيم ثم نقل فجعل اسما له تع ولا يقع عند
الاطلاق الا هو ولا يطلق على غيره الا مع قيد واما رحمن فهو اسم
له تع غير منقول من معنى الى معنى كما في رحيم وانما هو اسم له تعالى
مرتجل اذ لم يطلق قبل اطلاقه عليه تع على احد غيره لغة اي في
لغة العرب فيما سمع عنهم البتة فلم يوضع عندهم الا له تعالى
واما قولهم اي قول بعض العرب فيما سمع وهم بعض بني تميم
في مسيلمة الكذاب لعنه الله انه رحمان اليمامة فسموه رحمن
فلا يرد علينا نقضا لانه لم يضعوه له قبل ان يسمى به الله تع
بل بعد ان قد سمي به قطعا وهم يعترفون بذلك وانما سموه تعنتا منهم
على انه رسول الرحمن فسموه باسم مرسله في زعمهم فهو حينئذ
كقول الصوفية اقامهم الله تع للمراد الحسنى ونحوها مما يزعمون
انه تع يحل فيه فانهم لم يسموها بذلك الا لكون الله تع بزعمهم الكاذب

حَلَّ فيها جَلَّ وعَلَا الا أنه اسم لها تعالى عما يقول المبطلون علوا كبيرا

واما رحمة الله الواردة في القرآن في قوله تعالى ففي رحمة الله هم

فيها خالدون وقوله ورحمة ربك خير مما يجمعون ونحوها فانها

ليست حقيقة دينية كما قلنا في رحمن لان رحمن اسم له تعالى بل رحمة

المضافة اليه اسم لفعله ولذلك قال [illegible] عليه السلم مجاز اي فهي في

حقه تعالى مجاز وذلك لان الرحمة في الاصل بمعنى الشفقة والحنو

وذلك في حقه تعالى محال لانهما عرضان وقد عرف انه تعالى لا يحله

الاعراض ولكن لما كانت الافعال الصادرة منه تعالى الى خلقه في رعاية

مصالحهم وما يحفظهم ويجد بهم سبيل النجاة ابلغ من فعل اعظم شفيق

لمن يشفق عليه ويحبه ويرغب في صلاحه ونحو عليه سماها رحمة والعلا

قة بين المعنى الحقيقي وهو رحمة المخلوقين والمعنى المجازي وهو رحمة

المشابهة بين فعله تعالى بجميع عباده وبين فعل ذي الحنو والشفقة من

خلقه لمن يحنو او يشفق عليه لا يقال فيلزم انه لا يجوز ان يطلق من

على الله تعالى المجاز الذي يستلزم علاقة التشبيه بينه وبين خلقه

فكيف يقولون ان العلاقة هنا هي المشابهة لانا نقول هذه المشابهة

انما هي بين فعله وفعل غيره وذلك ليس بممنوع اذ لا يلزم منه تجدد ورد

وانما الممنوع ما يستلزم المشابهة بينه وبين ذاته تعالى وذات المخلوق

فليتامل والله اعلم وجميع ذلك المجاز الذي ذكر انه يطلق على

الله تعالى وهو مما لا يستلزم التشبيه لا يكون الا سماعا انما فانه ليس

لنا ان نطلق عليه تعالى كل مجاز لا يستلزم علاقة التشبيه بل

لا يطلق عليه ذلك المجاز الا اذا ورد الاذن به في السمع فنطلق لا اجله

فصل في بيان ما يجوز اطلاقه على الله تعالى

من الاسما وما لا يجوز اعلم انه لا يجوز ان يجعل لله تعالى من الاسما الحقيقة

والمجازية الا ما تضمن مدحا له تعالى بان يكون دالا على صفة كمال نحو الحقائق

مثل الله والرب والقادر والخالق والرازق والحي والملك والرحمن

والرحيم على قول المؤلف عليه السلم ومن المجاز مثل الرؤف واللطيف والبصير والحليم

فهذه الاسما ونحوها متضمنة للمدح له تعالى لما تضمنته من صفات

الكمال فلا يجوز ان نطلق عليه تعالى الا ما كان كذلك اجماعا بين المسلمين

واما لا يتضمن مدحا فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى سوا تضمن ذما

ام لا وذلك لما ثبت بالادلة القاطعة فيما تقدم انه تعالى متصف

بصفات المدح والكمال منزه عن صفات الذم والنقصان فلا يطلق

عليه تعالى من الاسما الا ما دل على صفاته واايضا لقوله تعالى

ولله الاسما الحسنى اي الحسنة وهي ما تضمنت مدحا فادعوه بها

فامر تعالى انا لا ندعوه الا بالاسما الحسنى وهي ما تضمن مدحا اذ الحسن

فيما يقتضي ذلك قطعا فثبت انه لا يطلق عليه من الاسما و[illegible] غاية الا [illegible]

حسنا واختلف العلما فيما يفتقر الى السمع منها فقال [illegible] الجمهور

منهم ولا يفتقر الى السمع شي منها الا المجاز فيطلق فيما كان من الاسما

المتضمنة مدحا حقيقة في حقه تعالى جاز ان نطلقه عليه ولا نحتاج

الى اذن وما كان منها مجازا في حقه تعالى لم يطلق عليه الا اذا اذن

السمع وذلك لان المجاز من اسمايه ما كان ظاهر معناه يستلزم التجسيم

مثل رؤف لطيف حليم وما كان يستلزم ذلك لم يجز لنا اطلاقه عليه

لانا ممنوعون بالعقل من اسناد شي يستلزم في حقه تعالى مخالفة ما قضا

به العقل له فلا يجوز لنا ان نصفه بما قوله فاذا ورد في السمع قبلناه

وتاولناه بما يوافق مقتضى العقل فلذلك قلنا ان المجاز يفتقر الى

السمع دون الحقيقة لانها لا تستلزم ذلك ولما ثبت ايضا قال

المؤلف عليه السلم فقلت وبالله التوفيق وكما يفتقر المجاز

الى السمع لما عرفت كذلك يفتقر اليه ايضا ما تسمى به نفسه من الحقائق الذي

تعبد [illegible] ما كان من الاسما حقيقة دينية لا لغوية فانه لا يجوز [illegible] فيه على

الله تعالى الا باذن السمع كرحمن على ما تقدم ولم يرد به السمع

بجواز الطلاقه عليه فلو لم يسم نفسه تعالى الا بمعنى ورحيم لم يجز لنا ان

نطلقها عليه لان الحقيقة الدينية انما هي ما وضعه المبتدع لا انه

المخاطب بعرف الشرع فيما وضعه من الاسما المعنى من عرفي دينيا اول

استعملناه حيث وضعه وما لا فلا والله اعلم وقال الامام المرتضى

لدين الله محمد الجمهور الى الحق يحيى الحسين عليهم و ابو القاسم

البلخي وجمهور الاشعرية وتغفيه يفتقر الى اذن السمع فلا يجوز عندهم

ان نطلق عليه تعالى شيا من الاسما حقيقة كانت او مجازية الا ما اذن به

السمع فقط وما لم ياذن به السمع فلا يجوز حتى لو لم ياذن السمع

بتسميته قادرا او خالقا او حيا لم يجز لنا ان نسميه بها واذا اردناه

ابطال قولهم هذا قلنا اذا لا يمنع وصفه تعالى بما عقلناه من الصفات

الدالة على الكمال المتضمنة للمدح مع معرفة بادلة العقل حيث نعقله

ولم تبلغه الرسل التي يأتي الرسول كما لو رُبّي إنسان في جزيرة بعيدة من البحر ولم يأته بالشرع
أحد يخبره ببعثة رسول الله وكمل عقله واستعمله ونظر في صنع الله
الموجود في نفسه وما بيننا هذه من المخلوقات فاستدل بها على
أنه لا بد له من خالق حي قادر عالم سميع بصير فيصفه بهذه الصفات
ولا يجوز أن يصفه بها والمعلوم ضرورة أنه لا مانع له عقلاً من وصفه
تع بذلك الذي علمه فبطل بهذا كون الحقيقة تفتقر إلى السمع كالمجاز
وثبت ما نريده من أنها لا تفتقر إلى ذلك واستوى المذهبين فأما
ذلك والله أعلم قال القسم بن إبراهيم وهو ظاهر
كلام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم في كتبه ولفظ شيء
لا يجوز لله تع اسماً من غير قيد بقولنا لا كالأشياء بل لا يطلق عليه
الاسم ذلك أعني فقد إلا لا كالأشياء ليفيد إذا كان مع ذلك القيد
المدح له تع لعدم مشابهته لخلقه وأما بدون قيد فلا يفيد
المدح وقد تقدم أنه لا يجوز لله تع شيء من الأسماء إلا ما تضمن مدحاً
وقال الإمام المهدي لدين الله أحمد بن يحيى بن المرتضى عليه السلام
وأبو هاشم من المعتزلة بل يجوز إطلاق لفظ شيء عليه تعالى
بلا قيد لا كالأشياء فيقال الله تع شيء مطلقاً أي عقلاً وشرعاً يعني
أنه قد دل على جواز إطلاق ذلك عليه تع العقل والسمع أما دلالة
العقل على ذلك فقد أوضحها عليه السلام بقوله إذ تفيد يعني
لفظ شيء حين يطلق عليه تعالى كونه تعالى معلوماً إذ ما ليس
بمعلوم فليس شيئاً كما تطلق عليه لفظ معلوم كذلك يطلق عليه لفظ
شيء لاتحاد معناهما وأما دلالة السمع على ذلك فقوله فقوله تع والله
بكل شيء عليم فإنه دخل في عموم لفظ شيء قطعاً لأنه عالم تع بذاته
فدل ذلك على أنه يسمى شيئاً وإلا لما دخل في العموم وإذا أردنا إبطال
قولهم قلنا قد تقدمت الدلالة الواضحة على أنه لا يجوز أن يطلق
على الله تع من الأسماء إلا ما تضمن مدحاً والمعلوم أن لفظ شيء مطلقاً
لا يفيد مدحاً وقولهم أنه يفيد كونه معلوماً لا يكفي في جواز الإطلاق
على الله تع لأنه [illegible] فقط عليه يجوز حسن الإطلاق
العلم [illegible] عليه تع لأنه يفيد كونه مثنياً معلوماً قطعاً
فإنا لو قدرنا مثلاً فإن تأ هذا اللفظ كون الجنة التي تسمى بهذا
الاسم موجودة معلومة وكان يجوز على هذا أن نطلق عليه تعالى
اسماً من أسماء الأعلام نسميه به والمعلوم أن ذلك لا يجوز وأن

حملت

حصلت منه إفادة ذلك ولكن هذه الإفادة ليس بمدح للمسمى بالاسم
إلى العلم بها بل قد يكون العلم مفيداً للذم قطعاً وذلك كما بالنسبة
فإنه علمنا بالشيطان لعنه الله تفيد كونه معلوماً وتفيد ذمه لأنه مستقر
وإن سلم لهم أن إفادة كونه تعالى معلوماً يكفي في صحة الإطلاق
الاسم عليه تعالى فنحن لا نسلم أن لفظ شيء يفيد ذلك في حقه تعالى
بل نقول إن لفظ شيء إذا أطلق عليه تعالى بل نقول من غير قيد
لم يفد كونه تع معلوماً بل لا يفيد ذلك إلا مع قيد لا كالأشياء
لأن غاية ما يفيده مع الإطلاق أنه شيء من جملة الأشياء ولا يكون
من جملتها إلا إذا كان مشابهاً لها ومن اعتقد ذلك في الله تع فهو غير عارف
له ولا عالم به لأنه لا يعرفه أي الله تع من عرفه إلا من لم يشبهه
بخلقه وأما من شبهه بخلقه فهو جاهل به قطعاً فعرفت أن لفظ شيء
مع الإطلاق لا يفيد كونه تعالى معلوماً فلا يجوز إطلاقه عليه
فبطل بهذا ما استند إليه أبو هاشم من جهة العقل على جواز إطلاق لفظ
شيء من غير قيد على الله تع وأما ما استند إليه من جهة السمع
فسيأتي بيان بطلان ما استند إليه وقال أبو علي الجبائي
وأبو عبد الله البصري بل إنما يجوز إطلاق لفظ شيء من غير قيد
عليه تعالى سمعاً فقط لا عقلاً فلا يجوز إذ هو أي لفظ شيء كاللقب
أي إنما يفيد ما يفيده اللقب فقط والعقل يمنع الألقاب عليه تعالى
فلذلك ما تفيد فائدتها ولكن قد ورد السمع بجواز إطلاقه عليه
تعالى فتبعناه فيكون كالمجاز الوارد به السمع وذلك السمع الذي دل
على جوازه قوله تع والله بكل شيء عليم وإذا أردنا إبطال قولهم
قلنا إنه يمتنع أن يأتي السمع بجواز إطلاق لفظ شيء على الله
من غير قيد لأنه لو جاء به السمع لكان الخطاب به عبثاً إذ لا يفيد
لفظ شيء لنا لو قدرنا أنه تع خاطبنا بأن نسميه به كونه تعالى
لنا من غير قيد بما ذكرنا عرفت آنفاً ولا يفيد لفظ شيء مدحاً له تعالى
لأنه لا يدل على شيء من صفات الكمال وأنتم موافقون أنه ليس
بعلم له تع وإنما هو مشبه باللقب فلم يفد لفظ شيء فائدة أصلاً
فكان الخطاب به لا فائدة فيه والحكيم لا يخاطب بالمهمل لأنه
لا فائدة فيه فبطل أن يكون الله تع قد خاطبنا بأن نسميه شيء
وذلك واضح والله أعلم وأما ما احتجوا به من السمع على جواز إطلاق
لفظ شيء على الله تع من غير قيد وذلك قوله تع والله بكل شيء عليم

فالجواب انه لا حجة لهم فيه لانه انما يستقيم لهم حجة لو كان لفظ شيء
مشتركا بينه تع وبين غيره كالقرء والعين وغيرهما لان لفظ المشترك
يصح اطلاقه على كل معنى واحد من معانيه ونحن نمنع من ذلك لانه لا يصح
ان يشارك تع غيره من خلقه في شيء من الاشيا حتى يكون ذلك الشيء
حقيقة فيهما معا اذ لو اشترك في شيء كذلك لكان له تعالى مثل
وهو المشارك له تع والله تعالى لا مثل له كما تقدم فلا يشاركه
احد من خلقه في شيء من الاشيا ومن ثم امتنع اعادة الضمير اليه تعالى
والى رسوله في قوله تع والله ورسوله احق ان يرضوه حيث لم يقل يرضوهما
بل نقول ... شيء اسم عام للاشيا المساوية لجميع المخلوقات
وللشيء الذي ليس كالاشيا وهو البارى تعالى ونظيره في الشاهد
لفظ حيوان فانه عام لحقايق مختلفة كالانسان والجمل والفرس
فلا يصح اطلاقه مفردا على احدها بل لا بد من قيد يفصله عما عداه
كناطق وصاهل ونحوها الا انه يقال فحينئذ لا يصح اطلاقه على غيره
تع الا مقيدا لكنا نقول ان ترك التقييد فيه ... له لانه لما خرج بالقيد
البارى تع لم يبق عاما فيما عداه فتامل ذلك والله اعلم

وهذا فرع يتفرع على الفصل السابق واعلم انه قد
قد اختلف في الجلالة وهي قول القايل الله بعد الاتفاق
على انها مختصة به تع ولكن اختلفوا هل هي اسم له تع غير علم او علم
فقال الجمهور من العلما انها اسم الله تع اي يقال فيها انها اسم له ولا
يقال انها علم بل اسم بان ... امدح اي مصاحب ذلك المدح الاسم
مدحا له تعالى اي كما يدل على المسمى به يدل على مدحه بصفات
الكمال وذلك لانه مختص بصفات البارى تع وقد علم ان ذاته
تعالى متصفة بجميع صفات الكمال منزه عن جميع صفات النقص فما
دل عليها دل على صفاتها قطعا ومن ثم قلنا انها اسم له تع بالمدح
وليست اي الجلالة بعلم له تع كما سياتي الآن وقال
النحاة اي المدونون لعلم النحو والمشتهرون بالبحث عنه ومن كبارهم
الخليل بن احمد وتلميذه سيبويه ثم الاخفش بل هي اي الجلالة علم
له تع واحتجوا على ذلك بانها لو لم يكن علما له تع لما صح الاستثنا في قولنا
لا اله الا الله لان اله اسم جنس والله اسم جنس ولا يستثنى
الشيء من نفسه فلا يصح ان يقال لا رجل الا رجلا فدل ذلك على انها علم
له تع واله اسم جنس فيكون قد استثنى الخاص من العام وذلك

كما يقال لا رجل الا زيد هذه اقوى حججهم وستاتي الجواب
عنها واذا اردنا ابطال قولهم انها علم له تعالى قلنا العلم
لا يفيد معنى في مسماه لانه لم يوضع الا لتمييز ذات من جنسها
ولا يكون ان يطلق على الله ما لا يفيد الا لتعيين ذات لعدم القابلية فيه
وذلك لان الله لا جنس له حتى يحتاج ان يميز عنه بل هو الواحد
حينئذ لا يشاركه في صفاته الحسنى غيره لما قررناه من الادلة واما قولهم
الذي انه لو لم يكن علما لما صح الاستثنا لانه يكون استثنا للشيء من نفسه
فانا نقول انه لما تضمن صفة مدح له تعالى وكانت تفهم منه كما تفهم
الذات المسماه به منه ايضا صح ان يستثنى ما ليس كذلك وهو لفظ
اله فان لفظ اله لا تضمن صفة مدح قطعا وقد حصلت المغايرة
بين المستثنى والمستثنى منه وذلك ظاهر كما يقال لا سيف الا
ما قطع ولا علم الا ما نفع قالوا اصل الله اله معبود بانه
منقول نحو امام بمعنى ماموم وهو مشتق من الاله وهو المفزع ثم
اللام فيه بدل من الهمزة التي كانت في اصله فهو حينئذ من الاعلام
الغالبة اي من الاسما التي صارت علما بالغلبة اي بغلبة استعمالها
على شيء معين بعد ان كانت عامة في اشيا كثيرة لانه قد غلب
اي لفظ الله بعد النقل من هذا الاصل عاما في كل معبود ثم
اختص بعد العموم بالمعبود حقا وهو الله تعالى فهو حينئذ
كالصعق كان اسما عاما لمن اصابته الصاعقة ثم اختص برجل
معين وهو خويلد بن نفيل وكذلك النجم فانه كان عاما لكل نجم
ثم اختص بالثريا واذا اردنا ابطال هذا القول قلنا في كل
ان اصله الاله بمعنى مالوه واللام بدل من الهمزة وان كان في ابتداء
وضعه عاما في كل معبود ثم اختص بالمعبود حقا وهو الله تعالى
لانه غلب استعماله فيه ممنوع لان ذلك انما يصح اذا علم
ان ابتدا جعلها اعني الجلالة للبارى سبحانه وتعالى اسما وقع
الشرك به حتى يصح قولكم انها كانت عامة في كل معبود حق او
بغير حق لان المعبود بغير حق انما حصل بعد الشرك به تعالى
وقبل ذلك لم يكن مسمى بها وهذا القول قريب من دعوى علم الغيب
ممن لا يليق به ولا يعلمه قطعا فهي دعوى باطلة بل الاظهر انها اي
الجلالة اسم له تعالى من قبل ذلك اي من قبل الشرك وانه كان يسميه
بها اول خليقة الموحدين له والعارفين به تعالى بتعليمه لهم

ان يسمى بهما وذلك واضح وكما قلنا ان الجلالة اسم له تعالى
باذ امدح له لذلك واحد واحد ايضا اسمان له تع باعتبار مدح
اي مدح مضاجبين له فيدلان عليه كما يدل لان على الذات
المسماة بهما اذ هما اي واحد واحد اذا اطلقا عليه تعالى
فقيل الله واحد واحد بمعنى المنفرد بصفات الالهية اي
الصفات التى لا تستحق الا لله من الوجود والقدم والقدرة والعلم
والحيوة وكونه سميعا بصيرا او انتفا صفات النقص من المشابهة
للخلق في جميع صفاتهم والحوادث وفعل القبيح ونحو ذلك ولا يجوز
اذا اطلقا عليه تع ان يكونا اسمين له بمعنى ما يفهم من ظاهرهما
وهو انه تعالى اول العدد كما في قولنا واحد واحد اثنان
او احد اثنان فان معناهما يكون ما اطلقا عليه اول مراتب
العدد عند النحاة فلا يكون معنا لهما اول معنا لهما اول العدد
الا اذا كان بعدهما متعدد وبذا اذا اطلقنا عليه كذلك لتقدم تفهمهما
اذا كانا بهذا المعنى المدح له تعالى اذ لا مدح لشي في كونه اول
متعدد وقد تقدم انه لا يجوز ان يطلق على الله تعالى من الاسما
الا ما تضمن مدحا له تع وايضا فانه لا يكون معناهما اول العدد
الا اذا كان بعدهما متعدد والآخر مثل ما عداهما وليس مع الله
غيره سبحانه وتعالى

فصل في ذكر ما يجب علينا معرفته

الصفات التي تكون للباري مطلقا والصفات التي تكون
له باعتبار افعاله فلذلك قال عليه السلام وصفات
الذات اي الصفات التي تستحقها ذاته تعالى لا بالنظر الى شي هي
نحو قادر اي قادر ونحوه مثل حي سميع بصير وكبير ومتعالي
ونحوها وهذه هي الصفات التي تستحقها الذات لا لاجل شي
وقد تقدم انها ذاتية لا امر زائد عليها ولذلك لا يصح نفيها تعالى
كما لا يصح نفي الذات قال المرتضى لدين الله محمد الهادي
عليه السلام وصفات الفعل اي الصفات التي تستحقها الباري تعالى
لاجل انه فعل ما يدل عليه هي ما يصح اثباتها ونفيها باعتبارين
نحو خالق اي خالق ونحوه مثل رازق ومنعم وراض فانه يصح اثباتها
كلها له تعالى باعتبار ونفيها باعتبار فيقال الله خالق لخلقه
غير خالق للمعاصي والله راض عن اوليائه غير راض عن اعدائه
وقد يكون صفات الفعل لا يصح نفيها عنه وذلك كالعهد والامانه

والذمه واختلف اي اختلف علما الكلام في مسألتين اي قسمين
الصفات والخلاف فيهما مختلف اذ الخلاف في الاولى هل المذكورات
بها صفة فعل او صفة ذات وفي الثانية هل المذكورات فيها صفة
اثبات او صفة نفي كما ستعرفه الاولى من المسألتين مالك ورب
فانهما من صفات الله تعالى ولكن اختلف فيهما هل هما صفة
فعل او صفة ذاتية فقال الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلم
وغيره من العلما وهما اي مالك ورب كل واحد منهما صفة
لله تعالى ذاتية اي من الصفات الراجعة الى الذات وعلى هذا
يدل كلام المرتضى عليه السلم لانه لا يصح نفيهما واذ اكانا صفة ذات
فقد اختلف في معناهما فقال الامام المهدي عليه السلم ومن قال بقوله
انما كانا صفتي ذات اذ هما اي مالك ورب بمعنى ان المتصف
بهما وهو الله تعالى قادر على ما يشا من المقدورات غير عاجز عنها
ولا ممنوع من شي منها قالوا وانما رجعنا بهما الى معنى قادر لان المالك
والرب في اللغة هو من يمكنه التصرف التام من غير عجز ولا شبهة
ان هذا هو معنى القادر وقال المولف بل هما صفتا ذات وليسا بمعنى
قادر كما سياتي وقال ابو القسم البلخي من البغدادية
بل اسمي مالك ورب صفة ذات كما قال الاولون وانما
هما صفة فعل فلا يوصف الله بهما عنده الا بعد وجود المملوك
والمربوب قال لان الملك الذي هو معنى مالك لا يكون صفة
لا بعد الا بعد وجود المملوك لا قبله والرب مشتق من التربية
ولا يكون بمعنى التربية معقوله الا بعد وجود المربى فكان
هاتان الصفتان محدثتين له تعالى بعد ان لم يكونا والذي
والذي يجد انما هو صفات الافعال لا صفات الذات قال
المولف عليه السلم والحق انهما اي مالك ورب صفتا ذات
له تعالى لا كما قاله الامام المهدي عليه السلم وغيره فيوصف الله
تعالى بهما في الازل كما يوصف تعالى فيه بسائر الصفات
كالقدرة والعلم وليستا صفة فعل كما قال البلخي لما احتج
به الاولون من قوله تعالى مالك يوم الدين فانه جعل الله
يوم الدين مملوكا له والمعلوم انه لما يوجد فبطل ذلك على انه
يصح ان يوصف به تعالى قبل وجود المملوك والمربوب وذلك واضح
ولكن لا يكونان بمعنى قادر كما قالوه اذ الشي انما يقال بمعنى شي

اخر اذا دل على معناه دلالة مطابقة كما في المترادفين
قعود فانه بمعنى جلوس لما دل على معناه مطابقة والمعلوم
ان مالك ورب لا يدلان على معنى قادر دلالة مطابقة لان
معناهما ومعناه مختلف اذ معناهما من ملك الاشيا ولا يمنع
منها ومعناه من يصح منه ايجاد الفعل واما قولهم ان المالك في
اللغة هو من ملك التصرف التام من غير عجز ولا شبهة ان هذا هو
معنى قادر فانا نقول لهم لا نسلم لكم ان هذا هو معنى قادر
المطابقي وانما معناه المطابقي ما ذكرنا من انه من يصح منه ايجاد الفعل
وهذا ليس معنى مالك ورب بل اكثر ما يقال انهما يدلان
عليه التزاما فيقال انه لا يلزم المالك والرب ان يكون قادرا غير
عاجز كعالم فانه يدل على معنى قادر بالالتزام لانه لا ... للزوم ان
من يعلم ان يكون قادرا ولا قائل ان عالما بمعنى قادر من
العلما مع انه قد وجد فيه ما قلتم ان مالكا وربا كانا بمعنى قادر
لاجله وهو الدلالة على معناه التزاما فبطل بهذا كونهما بمعنى
قادر وان معناهما ما يثبت لله تعالى. ولسنا
ان مالك ورب صفتا فعل لثبوتهما لغة اي في لغة العرب
لمن لا يفعل ما وضعتا لاجله وصفة الفعل لا تكون الا لمن فعل
ما وضعت له وبدليل انهما تثبتان لغة لمن ذكر حيث يقال
فلان رب هذه الدار ومالك هذه الدار اذا كان ملكها
وان لم يصنعها بيده او يزد فيها او ينقص منها وحيث يقال
فلان مالك ما خلف ابواه وان لم يحدث فيه فعلا ولو كانا
صفتا فعل لم يطلقا الا على من فعل ذلك فكان لا يقال رب
الدار ولا مالكها الا لمن احدث فيها فعلا كما انه لا يقال صانع
الدار الا لمن صنعها وذلك واضح فهما حينئذ صفتان له تعالى
ذاتيتان لكن لا باعتبار ما ذكروه لبطلانه بل باعتبار كون
المملوك والمربوب له تعالى فقط لا لغيره فمعنى مالك يوم الدين
ان يوم الدين له لا لغيره ولذلك تمدح تعالى لانه لا يشاركه
فيه غيره جل وعلا كما قال تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد
القهار وهما اي مالك ورب وان اضيفا الى ما سيوجد
حقيقيان للمتصف بهما قبل وجود المملوك والمربوب لا مجاز
لما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى من ان خالق ما سيكون حقيقة

يفعل

فكذلك

كما ان مالك ما سيكون حقيقة ورب ما سيكون والله اعلم ه
فلذلك كان ... الثانية من المسئلتين اللتين اختلف فيهما حليم وغفور فانه
اختلف فيهما الشيخان ابو علي وابو هاشم بعد ان اتفقا
على انه لا يوصف الله تعالى بهما فيما لم يزل بل انما يستحقهما بعد
ان خلق العالم ووقعت منهم المعاصي واختلفا هل هما راجعتان
الى الاثبات ام الى النفي فقال ابو علي وهما اي حليم وغفور
صفات الفعل الراجعة الى الاثبات كخالق ورازق ونحوهما
اي فاعل للعصاة عقيب عصيانهم ضد ما يستحقونه وهو
الانتقام وذلك من اسباغ النعم الجزيلة عليهم والتمهيل
لهم وقبول توبة التائب منهم ففعل هذه الامور للعصاة ه
هو معنى حليم وغفور وقال ابنه ابو هاشم بل هما صفة
نفي لرجحان الى انه تعالى لا يفعل معهم ما يستحقونه بسبب تلك
المعصية فيكون معناهما انه تعالى تارك للانتقام ممن
عصاه عقيب عصيانه قال لانه لا يستند اليه عقيب فعل
المعصية ليسمى حليما وغفورا سوى ذلك قال المؤلف عليه
ومعنى حليم وغفور ه
قلت وهو اي قول ابي هاشم
الحق لانه اي ذلك المعنى الذي ذكره ابو هاشم معناه اي
معنى واحد من حليم وغفور لغة اي في لغة العرب فانهم
يقولون حلم فلان عن فلان وغفر له اذا لم يعجل بعقوبته وهو
يجب حمل الالفاظ على معانيها اللغوية ان لم يمنع مانع وهاهنا
لا مانع فليحملا على معناهما اللغوي والله اعلم ه
قلت ويؤيد ذلك قوله تعالى وربك
الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب بل
لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا فانه تعالى امتدح في هذه
الآية الكريمة بان معنى كونه غفورا ذا رحمة انه لا يعجل العذاب
بل يؤخره الى اجل معلوم حسبما رتب قوله لو يؤاخذهم الى اخره
على هاتين الصفتين فتامل والله اعلم وهذا **فرع** ه
يتفرع على ما يجوز اطلاقه على الله تعالى من غير اذن وهو ه
الحقائق المتضمنة مدحا وما يفتقر الى الاذن وهو المجاز وكان
الاظهر تقديم هذا الفرع عقيب قوله فصل ولا يجوز لله من الاسما
الى اخره لانه مناسب له وهو ان الاسم المشتق [illegible] وقاتل

اسم الفاعل م

وما اشبههما مما ليس باسم للمختص بصفة بل لمن تصدر منه الفعل
فاشتق له منه اسم باعتبار انه صدر منه في ذلك الفعل في
الماضي او في الحال او في المستقبل هل يكون حقيقة في الحال والا
ستقبال معا او حقيقة في الحال فقط او مجاز في الاستقبال
اختلف في ذلك فمنهم من ذهب الى الاول واليه اشار المؤلف
عليه السلام بقوله وخالق ما سيكون حقيقة وان كان اشتقاق
اسم الفاعل له انما هو باعتبار ما سيخلق كما انه حقيقة في
الحال وفاقا لبعض اهل علم العربية وهم النحاة اي القائلون
بان اسم الفاعل حقيقة في الاستقبال كالحال يوافق وفاقا
لبعض اهل علم العربية وابي هاشم من المعتزلة فانه قال ان اسم
الفاعل نحو زيد ضارب عمرا ونحوه من المشتقات المذكورة
وصف حقيقي للضارب في الماضي والمستقبل كالحال قال لانها
صفات لمن صدر منه الفعل مطلقا من غير نظر الى زمان
فهو حقيقة في الجميع وايضا فان العرب جوزت زيد ضارب
عمرو امس وضارب عمرا غدا كما جوزت ضارب عمرو الآن
فلو لم يكن احد لهما بان يكون حقيقة اولى من الآخر ذكر معنى هذا
عنه الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام في دامغ الاوهام شرح
رياض الافهام واذا كان خالق ما سيكون حقيقة كما عرفت
فلا تفتقر في اطلاقه على الله تعالى الى السمع لان الحقائق
المتضمنة مدحا يجوز اطلاقها على الله تعالى اذ لا [illegible] وخالق
ما سيكون منها وقال الجمهور من علماء الكلام والعربية
بل خالق ما سيكون مجاز لانه يشترط في كون اسم الفاعل حقيقة
حصول معناه واختلفوا في البقاء فقيل يشترط مطلقا وقيل
ان كان ممكنا وذلك بان يكون مما يوجد اجزاؤه دفعة كضارب
والا فلا كمتكلم وخالق اذا علق بما سيكون كان معناه غير حاصل
لعدم حصول معنى المشتق منه وهو اي المشتق منه خالق الخلق
الذي هو المصدر ومعناه هو المخلوق والمخلوق لم يحصل وايضا
يكون مجازا لافتقاره اي خالق ونحوه اذا كان باعتبار الفعل
الذي سيوجد الى قرينة صارفة له عن معناه الحقيقي وهو الماضي
والحال لانه اذا قيل خالق تبادر منه الفهم اليهما واذا اريد

يجوز زيد

ان معناه

ان معناه سيحصل فلا بد من قرينة تصرف اليه ولهذه حققه هو
الجلال وقد ذكر ابن الحاجب في مختصر المنتهى وتبعه الامام
المهدي عليه السلام في المنهاج شرح المعيار وصاحب الفصول ان
المشتق اذا كان باعتبار ما سيوجد فهو مجاز اتفاقا قال
المؤلف عليه السلام في الرد عليهم ولا [illegible] انا قلنا
الاستقبال بناء على ما ذكرتم من انه لا يشتق اسم الفاعل
انه [illegible] الا باعتبار المعلوم خلاف في ذلك وهو ان الاشتقاق للشيء
المشتق لا يفتقر لحصول معنى المشتق منه كما ذكرتم بل يصح
ان يشتق من الشيء شيئا آخر وان لم يحصل معنى المشتق منه اذ ليس حصول
معنى المشتق منه بمؤثر فيه اي في صحة الاشتقاق حتى يشترط
كما ذكرتم فلم يكن لاشتراطه فائدة بل حصوله وعدم حصوله
على سواء فحينئذ يجوز [illegible] لاهل اللغة العربية ان يشتق اسم
اسم فاعل ونحوه [illegible] في المستقبل مثل [illegible]
اي مثل ما له يجوز [illegible] انه يسمى ما سيوجد فكما صح ان [illegible]
سيوجد [illegible] ويكون حقيقة صح ان يشتق له اسما لكن
ولا مانع من تسمية ما سيوجد باسم [illegible] فكذلك لا مانع من
الاشتقاق وايضا فان الاشتقاق مما سيوجد قد حصل وذلك
حيث [illegible] الوصف المشتق على الموصوف
المشتق له قبل حصول معنى المشتق منه لذلك الموصوف كما يقال الآن
زيد ضاربه [illegible] غدا وخالقه اي [illegible] حصول معنى المشتق منه
لذلك الموصوف كما يقال زيد ضارب الآن وبعده اي بعد حصول
معنى المشتق منه لذلك الموصوف كما يقال زيد الضارب عمرا
امس [illegible] الوصف على الموصوف في هذه الاحوال
على سواء فلا يصح ان يقال في بعضها انه حقيقة وفي بعضها انه
مجاز لعدم [illegible] في اطلاقه على موصوفه ولو كان في بعضها
حقيقة وفي بعضها مجازا لما استوت في الاطلاق اذ المعلوم ان
الحقيقة لا تفتقر الى قرينة فثبت بذلك انه مشترك بين معانيه
الثلاثة ونصب القرينة لا [illegible] لكل واحد من الثلاثة المجازي
لا [illegible] الاسم المشترك اعني [illegible] الى قرينة تعين
المراد به [illegible] اي كون المشتق يطلق على المشتق له قبل حصول
معنى المشتق منه [illegible] على سواء [illegible] بحسب القرينة

بضع

كل واحد من معانيه

لابد منه في الثلاثة الاخوال. ونصب الفريد عند ارادة
واخر منها الا للاستراك في اللفظ فقط لا لكونه حقيقة كل
معانا فآخر في دعوا الحقيقة للفظ المشتق في الدلالة على البعض
من الاحوال ـــــــ دون البعض تحكم صرف من غير دليل وما
كان كذلك فهو باطل قطعا وايضا لو كان اطلاق الوصف
على الموصوف المشتق له لا يكون حقيقة الا اذا كان قد حصل معنى
المشتق منه كذلك الموصوف والا فهو مجاز لا ممتنع ان يطلق
مثل ذلك على الله تع الا بعد ورود السمع كالموصوف المجاز والمقلوب
لا مانع من ان يقال انه تع خالق ما سيكون قبل ورود السمع
تجوزا فكان ذلك علامة كونه حقيقة فلو كان مجازا لا منع
قبل ورود السمع به كما في غيره هذا اخر ما ذكره المؤلف
في الاحتجاج على ما اختاره من ان خالق ما سيكون حقيقة
نعلم ان قوله عليه السلم في اول الدليل الاشتقاق لا يعقل
معنى المشتق منه اذ تسبق نوع نزعة فعنى التنازع وكذلك قوله
مثل تسميته له فان الخصم يمنع من التسمية له به حقيقة كما يمنع
من الاشتقاق كذلك وقوله انه معلوم يعلمه المجاز في
في غير هذا الكتاب من انه اذا دار اللفظ بين المجاز والا
شتراك كان المجاز اولى لكثرته وعدم اخلاله بلا تناهي
والله اعلم واما قول الامام عليه السلم لا مانع من ان يقال
انه تع خالق ما سيكون قبل ورود السمع فذلك انما هو بدليل
عقلي وهو انه لما علم بالعقل بانه تع قادر على ايجاد الموجود ان
في كل وقت اذ نسبة قدرته الى الاوقات على سوا دل ذلك على
انه يجوز اطلاق خالق عليه وان لم يوجد مخلوق كما يطلق
قادر عليه وان لم يوجد مقدور وذلك واضح والله اعلم فصل
في بيان ما يختص تعالى به من الاسماء وما لا يختص به واعلم انه
يختص الله تع من الاسماء بان يكون مختصا بالتسمية بها فلا يسمى
بها غيره بالجلالة وهي لفظ الله وهذه اللفظة لا يجوز ان يطلق
على غيره تع لما تقدم من انها تختص بصفات الكمال الذي لا يستحق
العبادة الا له فلو اطلقت على غيره لكان ذلك الغير مستحقا
له مما دلت عليه الجلالة وقد ثبت ان الله تع لا شريك له فهذا
على منع من اطلاق الجلالة على غيره تع ومن السمع اتفاق منع

على انها مختصة به تعالى لا يسمى بها غيره
المشتهر بل اشتهر المثل ... ان اختص به تعالى لانه سمى بهذا الاسم دون غيره مطلقا
الرحمن اي مختص به تعالى بانه سمي بها
مفردا او مقيدا او مضافا فاذا رحمن اي مختص تعالى بانه سمي
ان ... مفردا دون غيره لكن لا مطلقا بل اذا كان مفردا غير مضاف
بهذا الاسم دون غيره لكن لا مطلقا بل اذا كان مضافا الى شي او مقيد انثى فانه يجوز ان
لا شي فاما اذا كان مضافا الى شي او مقيد فانه يجوز ان
يطلق على غيره تعالى كما قال تعالى في صفة رسوله
محمد صلى الله عليه وآله وسلم بالمؤمنين رؤوف رحيم
وقال ـــــ في صفة المؤمنين رحماء بينهم والمختص تعالى به
كذلك اي حال كونه غير مضاف كرحمن فلا يطلق هذا الاسم
من غير قيد الا عليه تع فاما مع التقييد فجوزه فاطلق مجازا
كما عن يوسف عليه السلام الاحجر الذي بك واذكرني
عند ربك وقال ابو القاسم البلخي بل لا يختص التمييز للفظ
رب في حال الافراد كما لا يختص به مع التقييد اذ كون بان يطلق
لفظ رب على غيره تعالى حال كونه غير مضاف اذ هو مشتق
من التربية كامر له فيما تقدم فهو اسم لكل مرب كالا يختص
نع بقادر ونحوه مما هو مشتق من القدرة ولا كما كلمة مشتق
من الملك قال عليه السلم في الرد عليهم قلنا لا يحمل السامع مع الا
طلاق على غير الله تع فدل ذلك على انه يختص به تع ولهذا الدليل
هو الذي يدل على اختصاصه به تعالى بهذه الاسماء المذكورة
مع الاجماع في غير رب ويختص الله تع بالتسمية بذي الجلال
وهو العظمة التي لا يستحقها غيره وبذي الكبريا وبالرب
السموات والارض اي المبدع لهما والمبتدي لخلقهما وفعيل بمعنى
بمعنى اسم الفاعل وقد يكون بمعنى اسم المفعول كجريح بمعنى مجروح
وقتيل بمعنى مقتول ويختص ايضا تع مما هو نحوهما اي نحو هذه
الاسما كالسبوح والقدوس ومحيي الموتى ومجيب المضطرين ومولج الليل
في النهار وغير ذلك مما افاد معنى لا يكون الا له تع ووجه الا
ختصاص في هذه ظاهر قال ـــــ الامام عليه السلم ولذلك يختص
نع بثابت في الاول كما يختص بموجود فيه اتفاقا اذ لا فرق بين ثابت
وموجود على ما مر بيانه لا بقديم فلا يختص تع به بل يجوز ان يطلق
على غيره والخلاف بانه يختص بثابت في الازل ولا يختص بقديم

النوالم

خالف خلافاً لقوم من العلماء أما الطرف الأول فلا خلاف فيه إلا من قال بثبوت
الذوات في القدم وهم الجمهور من المعتزلة كما تقدم بيانه وأما
الطرف الثاني فخالف فيه أبو علي الجبائي فقال لا يجوز أن يطلق
على غير الله تعالى لأن معناه الموجود في الأزل وذلك يختص به
وإذا أردنا إبطال قول المخالف لنا في الطرفين معاً قلنا
أما الطرف الأول فهو ثابت في الأزل فإنما قلنا إنه يختص تعالى به
لأن المعلوم بما تقدم بيانه من الأدلة أنه لم تثبت الأشياء التي هي غيره
تعالى في الأزل حتى نقول إنه لا يختص به بل لم يثبت في الأزل غيره تعالى
لما مر من الأدلة الدالة على إبطال إثبات الحال وأن في القدم
ذات ثابتة وموجودة غير الله تعالى وأما في الطرف الثاني وهو أنه تعالى
لا يختص بقدم فلأنه قد جاء في السمع تسمية غيره تعالى به وهو قوله
والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم فوصف تعالى العرجون
وهو عود عذق النخل اليابس بتسميته القديم لما مضى عليه من المدة
بالقدم ولنا أيضاً على أنه تعالى لا يختص تعالى بقدم متى كان ثبوت غيره متقدماً
قدماً أي رسم قديم ونحوه وهو مثناً قديم وغير ذلك فإن إطلاق
لفظ قديم على الرسم والبناء الخالية ونحوها ثابت متداول
بين الأمة ولم ينكره منهم عالم من وصف به غير الله تعالى إذ لو كان
قد حظر منهم ذلك لنقل فدل ذلك على أنه تعالى لا يختص به وأن
معناه ما ذكرناه أولاً وهو المتقدم على غيره في الوجود
وتمام هذا الكلام في شرح كتاب التوحيد
بإعانة الله تعالى وتوفيقه ونشرع فيما بعده مستعيناً بالله
تعالى فنقول قال عليه السلام

والوجود والأزل

أما موجوداً

قد جاء في السمع

كتاب العدل

قد تقدم معناه وأن العدل مصدر عدل يعدل وهو لغة
أي في لغة العرب مشترك بين الإنصاف للغير من النفس
أو من غيرها والحكم له بالحق والجود والميل عن الطريق
السوي حيث تقول عدل أي جار ومال عن الحق وقد يطلق

مبالغة على فاعله كما يقال رجل عدل أي عادل وأما معناه
اصطلاحاً فهو ما قال من أوتي جوامع الكلم وهو الوصي أمير
المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في الجنة مجيباً لمن سأله
عن معنى التوحيد والعدل فقال التوحيد أن لا تتوهمه والعدل
أن لا تتهمه وذلك بأن يعلم أنه لا يفعل القبيح ولا يريده ولا يأمر به
وأن أفعاله كلها حسنة لأنها حكمة وصواب فإذا علمت هذا في
حقه تعالى لم تتهمه بجور ولا ظلم فلقد أحاط كرم الله وجهه في
الجنة وما يليق باللفظتين اللتين في نهاية الإيجاز بعلم غزير وهو
توحيد الله تعالى وأما يكمل توحيده لمن عرف جميع ما تقدم وعدله
تعالى إنما يكمل معرفته بمعرفة جميع ما سيأتي ولما كان الكلام في
العدل راجعاً إلى أفعال الله تعالى أي ما يجوز أن يصدر منه من
الأفعال وهو الحسن وما لا يجوز أن يصدر منه وهو القبيح
حسن تقديم حقيقة الحسن والقبيح وبيان ما لأجله يحسن الحسن
ويقبح القبيح وأيضاً فإن مبنى العدل على إثبات التحسين والتقبيح
العقليين فمن أثبتهما وهم العدلية أثبت العدل ومن نفاهما وهم
الجبرية نفى العدل فلذلك قال المؤلف عليه السلام

فصل

وحقيقة الحسن من الأفعال ما لا عقاب عليه أي ما لا يستحق فاعله
عليه عقاباً فيدخل في ذلك الواجب والمندوب والمباح سواء
كانت عقلية أو شرعية والقبيح ضده أي ضد الحسن فيكون
حقيقته ضد حقيقته وهو ما يستحق فاعله عليه عقاباً وقد يراد
على بعض الوجوه وعند ... بهذا القيد عن أمور ثلاثة منها صغائر
المعاصي إذا كانت من غير مرتكب الكبيرة المصر عليها فإنها قبيحة
ومع ذلك لا يستحق فاعلها عقاباً على فعلها لأن عقابها مكفر بما فيها
لصاحبها من الثواب وذلك لقوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم وإن كانت من المصر فإنه يستحق عليها العقاب
إذ لا صغيرة مع الإصرار

قلت

ويدل على ذلك
قوله تعالى ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون
يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها
ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً ومنها الملجأ
إلى فعل القبيح فإنه قد وقع منه ما هو بصورة القبيح وهو
لا يستحق عليه عقاباً ولا ذماً ومنها القبائح الواقعة ممن لا تكليف عليه كالصبيان

والمنافقين ونحوهم فانها قبيحة ولا يستحق فاعلها عقابا ولا ذما
واعلم انه قد تقدم في صدر الكتاب بيان كون العقل يستقل بمعرفة
الحسن والقبيح والخلاف في ذلك والمقصود هنا هو بيان وقوع القبح
فلذلك قال ـــ المؤلف عليلم قال ـــ ائمتنا عليلم وموافقوهم
في مقالتهم وهم الزيدية والبصرية من المعتزلة ولا يقبح الفعل
عقليا كان كالكذب والظلم او شرعيا كالزنا وشرب الخمر الا لوقوعه
اي ذلك الفعل على وجه لا لعينه ولا للنهي وذلك الوجه اما كونه
ضررا محضا كالظلم للغير فان الوجه الذي قبح لاجله وقوعه
عليه هو كونه ضررا خالصا لا نفع فيه للمظلوم ولا دفع ضرر عنه
ولا استحقاق له او كونه لا غرض فيه لفاعله كالعبث او كونه متعلقا
على ما هو به كالكذب والجهل وهذه هي المقصود بقوله عليلم ونحوه
اي نحو الظلم هذا في القبيح العقلي واما الشرعي مثل الزنا وشرب
الخمر فانه لا يقبح ايضا الا لوقوعه على وجه وذلك اما كونه مؤديا
الى كفر النعمة لمخالفة امر المالك المنعم كما راي قدماء ائمة اهل البيت
عليلم في وجه قبح القبيح الشرعي او كونه مفسدة كما راي المعتزلة
في ذلك على تفصيل وانما قلنا انه لا يقبح الفعل الا لوقوعه على وجه
اذ الاصل في مطلق الافعال الاباحة وفعل المباح حسن فلا يخرجها
عن هذا الاصل الا وقوعها على وجه غير كونها فعلا لفاعلها
وسيأتي الدليل على ان الاصل في مطلقها الاباحة وقال ـــ
المجبرة اذ يدرا المعتزلة وبعض الامامية والفقهاء اي بعض
الفقهاء والمراد بالفقهاء اذا اطلقوا الشافعية والحنفية والمالكية
والحنبلية بل انما يقبح الفعل لعينه اي ان القبح مضاف الى ذات
الفعل وعينه فيقبح بها لا لوقوعه على وجه كما قال الاولون
على ما سيجيء ظاهر عبارتهم قالوا لان الاصل في مطلقها الحظر
اي المنع ولا يخطر الا القبيح فيدل على ان قبح ذات القبيح متعلق بذاته
نفسها لا بوقوعها على وجه واعلم انه لا خلاف بين البصرية والبغدادية
من المعتزلة في ان ذات الكذب والظلم والعبث ونحوها قبيحة
وان العقل يستقل بمعرفة قبحها وانما اختلفوا في العلة التي
قبحت تلك الذات لاجلها فقال ـــ البصرية فهو وقوع تلك
الذات على وجه كما عرفت وقال ـــ البغدادية انما قبحت تلك
الذات بنفسها وعينها وعلى كلا القولين يستقل العقل

القبائح واما المجبرة فانهم قالوا ان ذات الكذب والظلم
والعبث ليست قبيحة اصلا فلذلك قالوا ان العقل لا يستقل بمعرفة
قبح هذه الاشياء لان العقل انما يعرف ما كان ذاتيا للشيء وانما يدل
على قبحها السمع وقد مر في صدر الكتاب ابطال قولهم والاحتجاج
عليهم بما فيه كفاية واما ما يدل على ابطال قول البغدادية
ان ذات الكذب والظلم ونحوهما انما قبحت لعينها ونفسها لا لوقوعها
على وجه ان المثلين قد يكون احدهما قبيحا والآخر حسنا
كالسجود لله تعالى وللصنم والمختلفين قد يكونان مشتركين في
حكم ولو كان قبح ذات الفعل انما هو لعينه ونفسه لما اتحد المختلفان
واختلف المثلان في الحكم وذلك ظاهر فدل ذلك على انه لم
يقبح الا لوقوعه على وجه فما اختص بذلك الوجه قبح وما لا فلا
واما قولهم ان الاصل في مطلق الافعال الحظر فاذا اردنا ابطاله
قلنا المعلوم ضرورة انه لا يذم العقلاء من المسلمين والكفار
من تناول شربة من ماء غير مملوك قبل ان يسمع اباحته من السمع
ولو كان الاصل الحظر لذمته لانه اقدم على محظور ومن اقدم
على محظور فانهم يذمونه قطعا والمعلوم ايضا انه لو عاقب
احد شخصا لكونه تناول شربة من ماء غير مملوك او مشى
في مناكب الارض التي لا ملك لاحد فيها او نحت حجرا او قطع شجرا
كذلك فان العقلاء من المسلمين والكفار لا يصوبون ايضا من عاقبه
اي عاقب ذلك المتناول والماشي ونحوهما كما لا يذمونهم بل
يذمون ذلك المعاقب قطعا وهذا كله معلوم قبل ورود اباحة
الشرع فدل ذلك على ان الاصل فيها الاباحة وهو الذي نريد
وقال ـــ الاشعرية وبعض الشافعية بل ذات الفعل
لا تكون قبيحة فلا يعرف العقل قبحها كما تقدم لهم وانما تقبح الا
فعال بالسمع فلذلك قالوا انما قبح الفعل القبيح للنهي عنه من الشارع
لا لوقوعه على وجه فعلى هذا يجوز ان يكون الفعل في نفسه
حسنا ثم يصير قبيحا بنهي الشارع بناء على اصلهم ان الشارع
يجوز ان ينهى عن الحسن ويامر بالقبيح قالوا وانما قلنا انه
انما قبح الفعل المنهي اذ لا نعلم حسن الفعل ولا قبحه من جهة
العقل لان العقل لا يستقل بمعرفة الحسن والقبح عندهم
الا بالمعنيين اللذين تقدما في اول الكتاب والحجة لنا على ما

اخترناه من ان قبح الفعل لوقوعه على وجه لا للنهي ذم الله
ولو من منكري الشرع كالبراهمة والملحدة الظالم والكاذب
وذمهم فعلهم بالقبح وتصويبهم من غافلهما اي الظالم والكاذب
وذمهم فعله بالحسن ما ذاك الا لحكمهم بفطرة عقولهم بقبح
الاول وحسن الثاني وعلمنا ضرورة انه حصل من العقلاء
ذلك عدم ذلك اي الذم وبتصويب المعارف في حق من تناول شربة
من ماء غيره مما نه فانا نعلم انهم لا يذمونه ولا يصوبون معاقبه
بل يذمون من زاده لانه فعل ظلما وعبثا ما ذاك الا لمعرفتهم حسن ذلك
التناول وقبحه ولو كان القبح انما هو النهي وليس العقل يستقل
بمعرفته لما عرفه الا من عرف الشرع والمعلوم
خلافه كما قررنا والله اعلم وقالت الاخشيدية وهم
اتباع ابن الاخشيد من المعتزلة بل انما قبح الفعل لقبح الا
رادة له من فاعله قلنا في الرد عليهم لو كان القبح انما هو
للارادة له لما فعل قبح لاجتماعها والمعلوم خلاف ذلك قالوا
فان العقل يستقل باستقباح الاضرار بالغير ولو صدر ذلك
الاضرار من غير مريد له كالفعل المنتصر كما لو صدر من
مسلوب الارادة حتى لا يقدر عليها وهذا متفق على قبحه او صدر
من ساه او نائم فانه يعلم ذلك ضرورة وايضا فان
ارادة القبيح قبيحة فيلزم انها انما قبحت لارادتها وكذلك
القول في ارادتها ويلزم ... التسلسل والتحكم لما نقض
على الغرض والله اعلم وقال بعض المجبرة بل انما قبح
القبيح لان الفاعل له الذي قبح منه وهو الواحد منا مربوب
اي مملوك وقد نهاه مالكه عنه فيقبح لذلك فقلنا لهم هذه
تؤول الى مقالة الاولين منهم فالقبائح عندهم شرعية واذا
اردنا ابطال قولهم فلنتأمل ما يلزم على هذا التعليل الذي ذكروه
ان يفعل الله تعالى نحو الكذب لانه لا يحصل علة قبحه وهي كونه
مربوبا لانه تعالى غير مربوب واذا فعله جاز ان يكون ما جاءت
به الرسل ونطقت به الكتب كذبا فلا نعرف حسنا غيره تعالى
لان المعلوم ضرورة ان الخبر المجوز كونه كذبا لا وثوق به
فيؤدي ذلك الى الله تعالى كفر شنيع اي دل الشرع على ان

من قال

وقال ان خبره لا وثوق به لجواز كونه كذبا كافر لرده
ما قد علم من الدين ضرورة اي دين الانبياء ضرورة لانه يعلم
بالضرورة ان ما جاءت به الانبياء الذين ظهرت على ايديهم المعجزات
الحق وجوز ذلك ردة وانت تعلم ان الاشعرية
عند هذا الالزام التشنيع ويقولون به بل هو غير
ملتزمين فانهم يقولون انه يجوز ان يفعل الله ذلك
منه لهم منه قبيحا لانهم يقولون انه لا يقبح منه قبيح وقد
ولا يكون منه بانه يعلم قبح القبيح من ينكر كونه مربوبا
ولو كان علة القبح انه لا الاجابة ... الفعل على اختلاف الاراء
لا لاجله حسن الفعل ولا ... علم ... علينا
ومن وافقهم من الزيدية والمعتزلة والمجبرة وحسن اذا
عري عن وجه القبح وقد عرفته فيما سلف فاذا عري الفعل
عن ذلك الوجه الذي لاجله يقبح وحصل منه حسنا واما
ذبح البهائم فانه وان كان فيه ايلام لها فانه حسن لما
العوض اكثر من هذا الضرر الذي وقع فيها علمنا ذلك من اذن
الشارع لنا في ذبحها وايلامها ولكن ان العقل لم ينتصر
قبح ايلامها قضية مضروبة بل مشروطة بالا يكون بها في
ايلامها نفع يزيد على الالم فاذا اذن الشارع بايلامها
علمنا انه قد حصل حسن ايلامها وانتفا وجه قبحه اعني كونه
عاريا عن نفع بها والله اعلم وقال العلماء
البغدادية من المعتزلة ومن وافقهم من
والمجبرة جميعا بل انما حسن الفعل لاباحة الشارع له اما
على اصل البغدادية فانهم يقولون اصل الاشياء الحظر وكل
ما حظره فقبيح فاذا اباح الشرع شيئا منها حسن
واما على اصل الاشعرية فلانه تصرف في ملك الغير قبل
اذنه ويحتمل ان يكون راضيا فاذا اباحه فقد اذن في التصرف
فيه فيحسن حينئذ وقد عرف الجواب على الفريقين مما سلف
فلا فائدة لاعادته هذا وجه حسن الفعل في حق العبد
واما في حق الله تعالى فالبغدادية يوافقون ايضا في ان وجه
حسن فعله تعريه عن وجه القبيح واما المجبرة فاختلفوا في
وجه حسن الفعل فقالت الاشعرية من المجبرة و

ويحسن الفعل لانتفاء النهي في حقه تع لان الموجب لقبحه في حق
غيره عندهم كونه منهيا والله تع غير منهي فانتفا وجه القبح
في حقه فكان فعله حسنا لذلك وقال بعض المجبرة
بل انما يحسن الفعل لكونه تع مالكا لجميع المخلوقين
فهذا هو وجه الحسن في حقه تعالى لان وجه القبح انما هو
كون الفاعل مملوكا مربوبا على قولهم وهذا منتف في حقه
تع فينتفي القبح وهذا القول قريب من مقالة الاولين
كما عرفت قال المجبرة جميعا اي الذين قالوا ان
وجه الحسن في فعله تع النهي والذين قالوا بل كونه مالكا
ويجوز ان يفعل الله تعالى عن مقالتهم وافترائهم علوا
كبيرا نحو الكذب اي الكذب ونحوه من سائر الافعال
القبيحة كالظلم والعبث وغير ذلك قالوا ولا يكون منه تعالى
قبيحا لان افعاله كلها حسنة لعدم النهي في حقه تع عند
الاشعريه ولكونه مالكا عند غيرهم فثبت ان كل فعل وقع منه
فهو حسن لانتفاء وجه القبح فالكذب ونحوه يجوز ان يفعله
فاذا اردنا ابطال قولهم هذا قلنا قد دل العقل على انه
تع لا يفعل ذلك اي الكذب ونحوه اذ ذلك صفة نقص لمن فعله
قطعا فان المعلوم ضرورة ان العقلا من المسلمين والكفار
يمقتون الكاذب ويجتنبونه ويعاقبونه على فعاله ماذاك
الا انه فعل ما يوجب نقصه عندهم وليس الا الكذب
والله سبحانه قد تعالى عنها اي تبعد عن هذه الصفة اتم
البعد وغايته ومن اصدق من الله حديثا واذا قلنا انه
تع يجوز ان يفعل نحو الكذب كان يلزم ان لا يبقى بخبره لجواز
كونه كذبا فيجوز في قوله محمد رسول الله
وقوله ان الله يدخل الذين امنوا وعملوا الصالحات
جنات تجري من تحتها الانهار وقوله ويعذب المنافقين
والمنافقات والمشركين والمشركات ونحو ذلك من اخباره
تع بالامم الماضية واهوال القيمة والجنة والنار انه كذب
لانه يجوز في خبره الكذب كما يجوز الصدق ولا تخصص للقطع
بالصدق دون الكذب اذا كانا كلاهما حسنين منه وهذا
هدم للدين واعتراف للمشركين وايضا فان تجويز ذلك في

القران تكذيب لله تع حيث يقول الم ذلك الكتاب لا ريب فيه
هدى للمتقين وانهم يقولون بل فيه ريب حيث جوزتم ان فيه
كذبا لان ما جوزتم فيه ذلك من الاخبار ارتيب في تصديقه
غاية الارتياب وقوله تع اي وتكذيب لقوله تع ان الذين
كفروا بالذكر لما جاءهم وانه لكتاب عزيز لا ياتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فنفى تعالى كونه
القران ياتيه الباطل على ابلغ الوجوه كما يشعر به الذوق
السليم والطبع المستقيم واي باطل اعظم من تجويز كونه كذبا
فان قالوا ان الحكمة منعت من وقوع الكذب منه تع فالجواب
من وجهين اما الاول فانا نقول وبم عرفتم ان الحكمة تمنع من وقوع
الكذب فان قالوا بالشاهد قلنا واي فعل منسوب الى
فاعله عندكم في الشاهد حتى تعرفون ذلك وان قالوا بالعقل
قلنا ان العقل لا يستقل بمعرفة الحسن والقبيح عندكم وان قالوا
بالسمع قلنا هذا دور محض بيانه انه لا يعلم ان الحكمة
تمنع من وقوع الكذب ونحوه من الله الا من السمع والسمع
انما يعلم خلوه من ذلك لان الحكمة تمنع منه وهذا اقبح عند العقلاء
وايضا فانا نقول هذا السمع الذي دلكم على ان الحكمة تمنع من وقوع
الكذب يجوز فيه كونه كذبا كما يجوز في غيره فلا ينفع لكم ان تعلموا
السمع مجوزه في سيرالاشيا وذلك واضح فتامل واما ثانيا
فانا نقول لهم ان الحكمة انما تمنع من فعل القبيح المحض وانتم تقولون
ان القبيح منه حسن لانتفاء وجه قبحه في حقه واذا كان
حسنا فلا تمنع منه الحكمة فيجوز منه وقوعه تع وفي ذلك ما تقدم من
فحش كذبهم على الله تع وكذبهم بهذه الايات وما اشبهها من
محكم الكتاب كنتم من قال فيهم تع ومن اظلم ممن كذب على الله
وكذب بالصدق اذ جاءه اليس في جهنم مثوى للكافرين

فصل في حكم افعال العباد

قال العترة عليهم وصفوة الشيعة وهم الزيدية و
المعتزلة جميعا والقطعية وهم فرقة من الامامية وللعبد
المخلوق فعل يحدثه على ارادته فيكتسب اليه فان كان حسنا
مدح عليه وان كان قبيحا ذم عليه وقال المجبرة جميعا

ورم وكذبتم

اي للعبد ينسب اليه لا حسنًا ولا قبيحًا وانما الفعل لله تع اجبر العبد
واكرهه عليه ولا اختيار له فيه فلذلك سموا مجبرة قيل
وقال من اخذ بهذا ان الكلام الالهاد المعتزلة لعنه الله
حيث قال انا انا فعل من افعال الله وقدر وابو خازن
الله اعطى ما اعطى الله وامنع من منع الله فقال لكم انت ذا
يا مغويه بل نعطي من اخرمه الله ونمنع من اعطاه الله وصدقه
ابو الـ او فـــقال بل هو القائل لمغويه كذبت والله
اعلم انه كان احتلفت المجبرة بعد ان اتفقوا على انه لا فعل
للعبد فقالت الصوفية وقد عرفوا فيما تقدم الجهمية وهم اصحاب
جهم بن صفوان قال الذهبي هو ابو محرز السمرقندي
الضال المبتدع راس الجهمية ان فعل العبد فعل الله وحده
خلقه الله تع فيه اي في العبد كما خلق فيه اللون والطول والقصر
قالوا ونسبته كحركة الشجرة التي تتحرك بتحريك الله لها لا بنفسها
وقالت النجارية وهم اصحاب الحسين بن محمد النجار والكلابية وهم اصحاب عبد الله بن سعيد بن كلاب والاشعرية وهم اصحاب
ابي الحسن الاشعري والضرارية وهم اصحاب ضرار بن عمرو وحفص
الفرد بل فعل العبد الذي يحدثه ويوجده بحسب ارادته من
الحركات والسكون الله تع هو الذي خلقه في العبد كذلك اي كما قالت
الجهمية والصوفية ولكنهم خالفوهم بان قالوا وللعبد منه اي من فعله
كسب لاجله ينسب اليه ويمدح ويذم عليه فاثبتوا الفعل للعبد
من جهتين لكونه خلقا لله وكسبا للعبد وتخلصوا بالكسب
عما يلزم الجهمية من الشناعات التي ستاتي والحق انه مما لزمهم واحد
وان ما لزم الجهمية لزمهم لما سياتي من ابطال الكسب واذا اردنا
ابطال مقالتهم وتصحيح مذهبنا قلنا نحن نعلم ان فعل العبد
من الواحد منا بحسب دواعينا اليه وان ادراكه معلوم ضرورة
كعلمنا ان الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء ونحو ذلك
من الضروريات فانه لا نقص العلم به عن العلم بها فانا نعلم انا اذا اردنا
تحصيل حركة او سكون ودعانا داعي ايجادهما امكننا ايجادها
على حسب ذلك الداعي وتلك الارادة ولو كانت فعلا لغيرنا لما
امكننا ايجادهما نعلم ذلك ضرورة وانكاره مكابرة ولذلك
قال ـــ عليه السلام عكس ما لهم هو فعل الغير نحو الطول والقصر

من الجمال والشواهد والفطنة والبلادة من الافعال الخلقية
فانا اذا دعانا داع الى ايجاد شيء من هذه لم نقدر على ايجاده
ولم نتمكن منه قطعا فكان ذلك فرقا جليا بين ما هو فعلنا وبين
ما هو فعل غيرنا فهذا دليل عقلي لا يمكن انكاره الا بالمكابرة
يدل على صحة مذهبنا واذا صح بطل مذهب المخالف لان صحة مذهب
المستدل يكفي في ابطال مذهب مخالفه مع ان المذهبين في طرفي
نقيض اذ لا يمكن ان يقال انها ليست فعلا لله ولا للعبد ولنا
على ان لنا افعالا منسوبة الينا لو جعل هل يحسن ذمنا عليها
ومنها حسن كراهتنا اذ له سمعية محكمة لموافقتها مقتضى العقل
منها قوله تع اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير ووجه الدلالة
على صحة ما ذهبنا اليه وابطال من هذا المخالف ظاهر من الاية
حيث انه نسب العمل الى المخاطبين مرتين وهما قوله اعملوا وقوله
انه بما تعملون والعمل هو الفعل قطعا اذ لا يصح ان ينفى احدهما ويثبت
الاخر فيقال علمت هذا وما فعلته ولا فعلته وما عملته ولا
ينسب العمل الى الشخص الا اذا كان هو الموجد له قطعا ومن حيث
انه اثبت لهم المشيئة التي يوجدون الفعل بحسبها ونسبها اليهم
ولو كانت الافعال خلقا لله تع لما نسبت الى العباد كما لم ينسب اليهم
ما هو من فعل الله قطعا فقوله عليه السلام ونحوها اي نحو هذه
الاية مما يدل على ما دلت عليه في القران الكثير ان يحصى فمنه قوله
تع ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقد احتج بهذه
الاية بن برهان على نقض الاشعرية فافحمه حكى الذهبي
في النبلاء في ترجمة امام الحرمين الجويني ما لفظه قال عبد الملك
قدم ابو المعالي فكلم ابو القسم بن برهان في العباد هل يعد فعله
قال نعم فقال ابو المعالي ان وجدت اية نقض ذا فالحجة لك
فتلا ولهم اعمال من دون ذلك هم لها عاملون ومد بها صوته
وكرر لهم لها عاملون وقوله تع لو استطعنا لخرجنا معكم والله
يعلم انهم لكاذبون اي كانوا مستطيعين فاخذ ابو المعالي
يشرح الى التاويل فقال يعني بن برهان والله انك لمما
تتاول كلام الله يصح كلام الاشعري واكله بن برهان بالحجة
مبهت انتهى وقوله تع واعملوا صالحا اني بما تعملون بصير
وقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره

وقوله اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وقوله تعالى
من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة
طيبة فانظر كيف نسب الله تعالى العمل لما كان من فعل العبد اليه
ونسب الاحياء لما كان من فعله تعالى اليه الى غير ذلك من الآيات
الدالة على مثل ما دل عليه هذه ووجه الدلالة فيها على ما قلنا
اوضح من ان يبين ولكن هؤلاء المجبرة غفلوا عنها وجادلوا فيها ويقولون
هي ليست على ما يقول له تعالى ولا على ما عكسه بل على خلافه فالله تعالى
يقول في موضع هذه الآيات ان فعل العبد ليس مني ولا انا
خالقته فيه وهم يقولون بل خلقته فينا وليس منا وايضا
فانه يلزم من خطئهم في قولهم فعل العبد مخلوقا فيه ان يجعلوا الله تعالى عما
يقولون علوا كبيرا كافرا لفعله الكفر في الكافرين وكاذبا بفعله
الكذب في الكاذبين ونحو ذلك فيجعلونه تعالى زانيا لفعله الزنا
في الزانيين وسارقا لفعله السرقة في السارقين الى غير ذلك
لان من فعل فعلا صح ان يشتق له من ذلك الفعل صفة يوصف بها
ويجعلوا الجائر والكاذب ونحوهما ابعد من ذلك لانهم لم يفعلوا
شيئا حتى يشتق لهم منه صفة ويجعلوا اي هؤلاء الذين يفترون
على الله الكذب ويجادلون في الله بغير علم بما قالوا بسبب
مقالتهم تلك الكاذب عليه تعالى ولله در بعض الشهوم لقد افحمهم
والسفه حادوا لا يجدون عنه محيصا حيث يقول

شعرا

أيا علماء الدين ذمي دينكم • تحير دلوه باوضح حجة
اذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم • ولم يرضه مني فما وجه حيلتي
قضى بضلالي ثم قال ارض بالقضا • فها انا راض بالذي فيه شقوتي
دعاني وسد الباب عني فهل الى • دخولي سبيل بينوا لي قضيتي
اذا شاء ربي الكفر مني مشيئة • فهل انا عاص باتباع المشيئة
فان كنت بالمقضي يا قوم راضيا • فربي لا يرضى بشؤم بليتي
فيا علماء الدين بالله افحموا • جوابي واشفوا بالبراهين علتي

وايضا يلزم من قولهم ان فعل العبد مخلوق فيه بطلان الاوامر
منه تعالى بالواجبات والنواهي منه عن القبائح وارسال الرسل
الى الخلق لتبليغ ذلك وذلك لانه لا وجه للمأمور على هذه المقالة
حتى يكون فائدة ارسال الرسل وانزال الكتب طلب ذلك الفعل

واعتقاد الجهل من هذه الامور وما ادى اليها ولزمت منه
كفر قطعا لان ذلك يؤدي الى رد ما جاء به الرسل وتكذيبهم
ولا شك في كفر من قال بذلك واما قول من قال بالكسب فانا
نقول اثبتوا لنا هذا الكسب فانه غير معقول واثباتهم ما
لا يعقل محال ولذلك اختلفوا في تفسيره اختلافا كثيرا وانما
قلنا انه غير معقول لانهم يقولون ان فعل العبد بجميع صفاته
من الله تعالى اخترعه واوجده فيه ولو صح كونه غير معقول
ان نقول لهم فعل العبد اما ان يكون الله تعالى اوجده فهو فعله
ولا فعل للعبد اصلا يضاف اليه او يكون العبد اوجده وحده
فيكون فعله ولا يضاف اصلا الى الله تعالى اصلا او يكون وجد من الله
تعالى ومن العبد معا فيكونان شريكين فيه فكيف يعتقد بالله شريكه
في ايجاد فعل ومما يدل دلالة نصا على بطلان الكسب انا نقول لهم اخبرونا
عن هذا الكسب هل هو شيء ام لا فان قلتم انه لا شيء قلنا لكم فكيف
صح اثباته والتمسك به وان قلتم انه شيء قلنا لكم فهل تفرد العبد
بفعله او تفرد الله بفعله او هو مثل سائر الافعال
الابطال فيه انه فعل لله كسب للعبد ان قلتم بالاول فقد اثبتم
العبد منفردا بفعل شيء وليس من مذهبكم وان قلتم بالثاني
فقد وقعتم فيما فررتم منه وهو مقالة الجهمية حيث لم يجعلوا للعبد
في هذا الشيء الذي هو الكسب تأثيرا البتة وان قلتم بالثالث
لزم التسلسل في كسب الكسب وهلم جرا الى ما لا نهاية له فعرفت
من هذا البطلان هذا الذي علقوا به من الايرادات التي يوافق
انها يلزم الجهمية وان مقالتهم مثل مقالة الجهمية لا تفارقها البتة
واعلم ان للمجبرة شبها من متشابه القرآن تعلقوا في صحة ابطالهم
بظاهرها وقد اخبر الله تعالى انه لا يتبع ظاهر المتشابه الا من
في قلبه زيغ حيث قال تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله منها انهم قالوا قال الله تعالى
والله خلقكم وما تعملون وما مصدرية فالمعنى خلقكم وعملكم
او وخلق عملكم واذا اردنا ابطال شبهتهم قلنا ان ما ليست
مصدرية كما زعم بل موصولة او موصوفة فيكون معناه الا معنى
قوله والله خلقكم الى آخره والله خلقكم والذي تعملون فيه
اي والحجارة التي يعملونها اصناما آلهة ثم يدل على ان المراد بالآية

ذلك العقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يكن المراد بها ذلك
لكان قوله تع والله خلقكم وما تعملون اقاموا لهم تع او من قوله
خليله ان كان من قوله كان اعتذار الكفار متمسكين به لانه اعلام
تع للكفار بما يتوصلوا به كيف نتوصل لنا نترك الكفر وقد خلقه
فينا كما خلقنا وهل هذا الا كقولك لنا انوا لو اخلقكم وجوهكم
لا تفعلونه وان كان من قول خليله كان ذلك عذرا منه للكفار
في كفرهم وتلبيسا لاصنامهم فيه والعقل يقضي ببطلان هذا قطعا
واما السمع فذلك بدليل اول الكلام الذي هذا في سياقه
وهو قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون اي توجهون عبادتكم
وتذللكم الى هذه الحجاره التي تنحتونها بايديكم وتجعلونها كما تحبون
منكرا عليهم ذلك والحال ان الله هو الخالق لكم فهو احق بالعباده
لذلك وهو الذي خلق هذه الحجاره واوجدها بعد ان لم تكن
لتسندوا لها وخلقكم على وجه ابتدائه واستحقاقه للعباده
عنوه فكانه قال لهم كيف تهديكم عقولكم الى عباده هذه المخلوقات
المحدثه وتتركون من خلقكم وخلقها اهل هذا الا سخف وحمق
ولعمري انهم كانوا اعتادوا قبيح ان ذلك عليهم اوجده بحسب
ارادتهم وانه غير مخلوق فيهم والا لردوا عليه وقالوا لا نقدر على
العباده لله تع لانه لم يخلقها فينا ولا على ترك عباده هذه
لانها مخلوقه فينا ولم يكن للخليل عليهم وكذلك سائر الانبيا
عليهم على الكفار حجه وقال الجاحظ من المعتزله
واسمه عمرو بن بحر لا فعل للعبد يوجده وينسب اليه الا الاراده
للفعل فقط واما ما عداها من جميع الافعال متولده كانت
او متسببه فانه ليس فعلا له ولا ينسب اليه وانما هو متولد
بطبع المحل الذي يوجد ذلك الفعل منه فلا تاثير للعبد فيها
ولا لله تع فعلى هذا لا مباشر عنده من الافعال الا الاراده
وما عداها متولد وقال النظام من المعتزله ايضا واسمه
ابراهيم بن سيار وهو استاذ الجاحظ بل نقول ان ما خرج من
الافعال عن محل القدره ومحلها هو المبادات ففعل الله تع لا للعبد
لكن لم يفعله ابتدا وخلقا بل جعله طبعا للمحل الذي وجد
منه وما كان من الافعال في محل القدره ففعل للعبد فالحجر اذا رام
دفعه فدفعه فعل الدافع وهويته بفعل الله لانه جعله طبعه

ذلك حيث جعله صالحا للاندفاع والذهاب في الجهه لما فيه
من الثقل وصلابه التاليف وقال ثمامه بن الاشرس
من المعتزله ان ما ذكره النظام من ان الفعل الذي خرج
عن محل القدره ليس فعلا للعبد بل لله ليس كذلك بل كما
انه ليس فعلا للعبد ليس فعلا لله تع فهو حينئذ حدث
لا محدث له فاذا اردنا ابطال ما ذكره الجاحظ والنظام وثمامه
قلنا لو كان الامر كذلك اي كما ذكره الجاحظ من انه لا فعل
للعبد الا الاراده او كما ذكره النظام من ان ما خرج عن محل
القدره فعل لله تع او كما ذكره ثمامه من ان المتولد حدث
لا محدث له لما حسن من الله تع ان يوجب على القاتل القصاص
فيمن قتله راسا لان القصاص انما يكون فيمن ازهق روح
المقتول بفعله القاتل عمدا عدوانا ولا فعل للقاتل عند
هم الا يفعل لان ذهاب الروح ليس بفعله لانه ذهب عند الجا
بطبع محل آلة القتل وعند النظام بفعل الله وعند ثمامه
بلا محدث واما الاراده والفعل الحاصل في محل القدره
فليسا مما نحن فيه اصلا فيها اذا اوجبنا القصاص وليس له في ازهاق
روح المقتول فعل وكما لا يجب عليه القصاص فانه ايضا لا
يستحق العقاب من الله تع على نفس القتل لانه ليس بفعله
والله انما يعاقب العاصي على فعله لا فعل غيره بل لا يستحقه
الا على الفعل الذي فعله واوجده بحسب قصده وارادته
وهو الاراده عند الجاحظ والمبتدا فقط عند النظام
وثمامه والمعلوم عند العقلا خلاف ذلك من ان القصاص
واجب والعقاب مستحق على نفس القتل فدل ذلك على
ان الجميع فعل العبد وذلك واضح وان سلم للجاحظ ما قاله
من انه لا فعل للعبد الا الاراده وعدم لزوم ما ذكرنا
لزم على قوله محذور آخر وهو استوا عقاب من قتل
زيدا واذهب حياته وعقاب من اراد قتل عمرو ولم يذهب
روحه لان قتل زيد ليس من فعل القاتل وانما من فعاله
الاراده وقد حصلت في حق من لم يقتل فليستحق كل واحد
منهما عقاب القتل والا فما المخصص في ان الاول عوقب دون
الثاني وقد حصل منهما جميعا ما يوجب العقاب من فعلهم

وذهاب الروح في الاول ليس من فعل القاتل فلا يطلع فاذا فا و لزم ايضا وجوب القصاص منهما جميعا اي ممن قتل زيدا وممن اراد قتل عمرو لمثل ما قلنا في استوا العقاب لانه ما اوجب العقاب اوجب القصاص والكل باطل قطعا وكذلك اي ومثل هذا الالزام الذي يلزم الجاحظ على تسليم صحة مذهبه يلزم النظام وثمامة فيقال لهم نعم ان الفعل الخارج عن محل القدرة ليس من فعل العبد بل هو اما فعل الله كما قال النظام او لا محدث له كما قال ثمامة لزم استوا عقاب من قتل بالمتولد من الافعال شخصا ومن فعل فعلا يريد به القتل غير متولد اي غير خارج من محل القدرة ولم يقتل به لانه قد حصل من الذي لم يقتل ما حصل لاجله القاتل وهو فعله الذي في محل القدرة والقتل لم يكن بفعل القاتل وكذلك في وجوب القصاص والعقاب على من اذهب الحيوة من المقتول بفعل المتولد او مباشر دون من اراد ها او فعل فعلا لم يقتل به وذلك ظاهر

تنبيه

اعلم انه لما ذكر في سياق هذا الكلام الفعل المتولد والمباشر حسن ان نتبع ذلك بذكر حد كل منهما وبيان ما هو المتولد من الافعال وما هو المباشر فنقول اعلم ان افعال العباد ضربان متولد ومباشر فحقيقة المتولدة هي الافعال الحاصلة بالقدرة في غير محلها وهي تنقسم الى قسمين افعال قلوب وافعال جوارح فافعال القلوب هي الارادة والعلم والظن والنظر ونحوها وافعال الجوارح الاكوان والاعتمادات والاصوات والتاليف والآلام فالمتولد من افعال القلوب هو العلم فقط يتولد عن النظر وما عداه مباشر والمتولد من افعال الجوارح الكون والاعتماد وهما متولدان عن اعتماد ويتولد هما مفترقين ولا يصح ان يتولد احدهما دون الآخر والتاليف وهو متولد عن الكون بشرط المجاورة فان كان في احد المحلين رطوبة والآخر يبوسة حصل مع التاليف صعوبة التفكيك والافلا والصوت وهو متولد عن الاعتماد بشرط الصكة والالم وهو متولد عن الكون بشرط انتفا الصحة فالتاليف والصوت

والالم لا يكونان من افعالنا الا متولدة والاعتماد والكون قد يكونان متولدين كما ذكرنا وقد يكونان مباشرين كالمولد لما ذكرنا فهذه هي افعال العباد المتولدة والمباشرة والله اعلم وقال ابو الهاشم ان فعل المعصية من الشرك والزنا والقتل وغيرهما ليس حاصلا من العبد بل من الشيطان يدخل في العبد فيغلبه على جوارحه من اللسان واليد والفرج حتى لا يقدر على منع افعاله فيتصرف الشيطان بعد دخوله في العبد وغلبته على جوارحه فيها اي في جوارحه لما يريد من المعاصي قلنا رد اعليه لو كان الامر كذلك اي كما ذكرت من ان فعل المعصية من الشيطان لا من العبد لم يجز من الله تعالى ان يعاقب العبد عليها اي على المعصية لان ذلك اي العقاب على فعل المعصية التي لم يكن فعله بل فعل من لا يقدر على دفعه وهو مسلط عليه وهو الشيطان ظلم لانه عقاب من لا يستحق والله سبحانه وتعالى لا يظلم احدا ولا يعاقب احدا بذنب احد لانه يقول ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تحمل نفس ذنب نفس اخرى ويعاقب بها انما تعاقب به بوزرها وما فعلته مختارة والله اعلم

فصل في افعال الله تعالى

واعلم ان افعال الله تعالى مبتداة كانت ام متولدة افعال قدرة لا غير اي انما يفعلها تعالى بقدرته لا بحركة ولا بعرض ولا بغيرهما وهي اي افعال الله تعالى نفس ذلك المفعول الذي اوجده بقدرته عرضا كان ذلك المفعول كالالوان والروائح وغيرهما او جسما كالسما والارض والحيوان ونحو ذلك او افنا وهو اعدام الموجود وجعله كان لم يكن وسياتي بيانه ان شاء الله وذلك لان الشبهة في ايجاد هذه الافعال هي الارادة وارادته تعالى هي بعض مراده كما سياتي بيانه وقالت المجبرة من المعتزلة والبردعي وابن شبيب بل هو تعالى يحدث المجسم اي يوجد خلقه ويتعبد به او يفنيه اي يعدمه لغرض وذلك الغرض هو الارادة عندهم لانه تعالى مريد لجميع افعاله بارادة محدثة قالت المجبرة ولا محل له اي لذلك الغرض الذي هو الارادة عندهم قالوا لانه لو كان حالا فيه للزم ان يكون محلا للاعراض وهو محال ولو حل في غيره

لزم ان يكون ذلك الغير هو المريد والموجد فثبت انه لا يحل
له وقال ابن شبيب بل الغرض الذي يفني به تع العالم
على في العالم عند فنائه واعدامه ويذهب ذلك العرض
وبفنائه العالم ونقول الارادة فنا العالم توجد عند حصول
الفناء يحل فيه ويكون مشتغلا به ويفنى معه وقال
ابو الهذيل العلاف من المعتزله بل يوجد العالم ويفنيه
بقوله تع لما اراده منهما كن فيكون ذلك الذي يريد من
احداثه وفنائه اعتقادا منه بظاهر قوله تع انما امره
اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فاذا اردنا ابطال
هذه الاقوال قلنا ان القول بان احداث الله للعالم
وافناه انما يكون لغرض كما قال الاولون او بقول كن كما قال
ابو الهذيل يستلزم امرا باطلا وهو الحاجه منه تعالى
اليه الى ذلك الغرض او القول لا يجاد الاجسام وافنائها
لانه حينئذ يلزم ان لا يمكن منه تع شئ من ذلك الا بالغرض
او الا بالقول وهذا هو نفس الحاجه وهي محال في حقه تعالى
لما تقدم انه غني وما لزم من القول به المحال فهو باطل
فيكون هذا القول باطلا واذا كان باطلا كان ما نقول به ونختار
من ان افنائه تع افعال قدرة وانها نفس المفعول هو الحق لان
المذهبين في طرفي نقيض وان سلم لهم صحة ما قالوا من انه
تع يحدث العالم ويفنيه بغرض لا محل له فلا يعقل عرض لا محل
له كما تقدم تقريره في المقدمه واما القول منه تع فيما
حكاه من قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فليس ذلك
على ظاهره حتى يكون حجة للمخالف لان العقل قد قضا بابطاله
كما عرفته بل انما هو عبارة عن اشارته تع للمخلوقين
في الشرع وقد واقربه فلا حجه له فيه واما افعال العباد فهي
قسمان افعال جارحيه والجارحه
وافعال قلب وقد تقدم بيانهما وهي اي افعال العباد التي يقدرون
عليها على ايجادها اعراض فقط اي ليست باجسام فان الجسم
لا يقدر على ايجاده الا الله وقد عرفت فيما مضا ان الاعراض
قال الجمهور من العلماء من المعتزله وغيرهم ان الافعال كلها سواكانت
من الله تع او من العباد قسمان مبتدا او متولد فافعال العباد

وقد تقدم

وقد تقدم ان بعضها لا يكون الا مبتدا وبعضها لا يكون الا
متولدا وبعضها يجوز فيه الوجهان واما افعاله تع فهي اجسام
واعراض وقد وجميعها يصح ان يكون مبتدا او متولدا قال
بعض المتاخرين الا العلم فانه لا يصح منه تع الا مبتدا او احتاج
هذا الامام المهدي عليه السلم يعني ان علمه تع لا يكون متولدا عن
سبب بل هو حاصل له ابتدا قلت وهذا منهم بني على ان
العلم معنى زائد على الذات كما المومن هيهم في صفاته
تعالى وقال ابو علي الجبائي انه لا متولد في افعال الله تع
بل انما المتولد في افعال العباد واما افعاله تع فهي جميعها
مبتداه قال لاستلزامه اي القول بان بعض افعاله
تع متولد عن سبب الحاجه منه تع اذا اراد ايجاد ذلك
الفعل المتسبب الى السبب الذي يتولد عنه والحاجه لا تجوز
عليه تع فلما لزم من القول بان بعض افعاله تع المتولد ذلك
ثبت انه ليس فيها متولد بل جميعها مبتداه واذا اردنا تصحيح
ما ذهبنا اليه وابطال قوله قلنا انه يدل على صحة ما ذهبنا
اليه ما سياتي من الادله وبه نبطل مذهب المخالف واما
ما ذكروه من ان القول بذلك يستلزم الحاجه فانا نقول
انه لا يستلزم القول بان في افعاله تع المتولد الحاجه عليه
تعالى الا كان يقال انه لا يقدر تع عليه اي على
ايجاد المتولد الا به اي بسببه الذي يتولد عنه كما في حق الواحد
منا واما نحن نقول ان الله يقدر عليه اي على المتولد
ابتدا اي بان يوجده من غير سبب كما يوجده من السبب
ولكنه جعله مسببا متولدا لحكمه ومصلحه يعلمها فلا يلزم ذلك
الذي ذكره المخالف وهذا واضح كما ترى اذ هو سبحانه وتعالى
فاعل مختار يفعل ما يشاء في افعاله من جعلها مبتداه
او متولده وقد دل على ذلك آيات كثيره منها قوله تع الله الذي
يرسل الرياح فتثير سحابا فيبسطه في السما كيف يشا ويجعله
كسفا فترى الودق يخرج من خلاله فاذا اصاب به من يشا من عباده
اذا هم يستبشرون فخرج سحابه وتع في هذه الايه ان اثارة
السحاب متولده من الريح ومنها قوله تع ومن آياته يريكم
البرق خوفا وطمعا وينزل من السما ما فيحيي به الارض بعد موتها

فصح ان احيا الارض متولد عن المطر ومنها قوله تع ومن اياته الجواري في البحر كالاعلام ان يشا يسكن الرياح فيظللن رواكد على ظهره فصرح ايضا ان ركود الجواري متولد عن سكون الرياح وغير ذلك من الايات الدالة على مثل ما دلت عليه هذه كثير والله اعلم

فصل في احكام قدرة العبد

قالت العدلية جميعا والقدرة التي خلقها في العبد من الله تع التي يقتدر بها على فعل ما يريده وترك ما يكرهه لها احكام الاول انها غير موجبة للمقدور عليه من الافعال فيمن حصلت فيه حتى لا يمكن دفعه بل انما يوجد بها على حسب اختياره ويعدمه على حسب كراهته خلافا للمجبرة فانهم يقولون انها موجبة للمقدور فلا يمكن القادر دفعه بل هو مجبور عليه ومن ثم سموا مجبرة والحجة لنا على ما اخترناه ما يعلمه كل عاقل من ثبوت الاختيار للفاعل المختار في افعاله وتروكه فيما شا فعله وما شا تركه يعلم ذلك ضرورة ولا ايجاب من القدرة للمقدور هاهنا على ما ذهب اليه المخالف ينافيه اي ينافي ذلك المعلوم ضرورة وكل ما نافى الضرورة وتحكم بخلاف ما حكمت به فهو باطل قطعا

والثاني من احكام القدرة قوله عليلم وهي اي القدرة عند العدلية متقدمة على الفعل المقدور بمعنى ان يحصل لها في الحقيقة بها متقدم على ما يريد فعله او تركه فان الله سبحانه خلقها فيه منذ خلقه ولا يزال متزايدة فيه كما تتزايد ما فيه من الاعراض وقالت الاشعرية بل هي مقارنة في وجودها للفعل المقدور بمعنى انه يحصل لها في المقصد بها متقدم فلا يوجد في الفاعل الا مع وجود الفعل منه وينتهي بانتهائه واذا اردنا ابطال هذا القول قلنا ان القول بمقارنة القدرة للمقدور يلزم منه محال وهو عدم تميز القدرة من المقدور الا بالتحكم في جعل احدهما قدرة والثاني مقدورا والتحكم محال باطل وانما قلنا يلزم ذلك اذ ليس جعل احدهما بحكم المقارنة في الوجود وهو الذي يسمى مقدورا اذ لا مخصص كما عرفت وهم يقرون بان الفعل انما وجد بالقدرة فبطل قولهم بمقارنتها لما وجد بها والحكم الثالث من احكام القدرة انها صالحة للضدين بمعنى ان القدرة التي خلقها الله في العبد صالحة للفعل والترك

معا ثمان من فعل بفعله القادر الا وهو قادر على فعل ضده بتلك القدرة التي قدر بها على ذلك الفعل والذي يعين احد الضدين انما هو اختيار القادر فقط وانما لم يذكر هذا الفعل المؤلف عليلم لانه يؤخذ من الحكم الاول لان القدرة اذا كانت مجوزة للمقدور غير موجبة له كانت صالحة لضده قطعا فافهم ذلك

اعلم اذا عرفت القدرة واحكامها فقد قالت العدلية جميعا والله تع خلق للعباد من الملئكة والانس والجن والدواب قدرة متفاوتة لخلقهم كما عرفت يوجدون بها افعالهم التي يريدون فعلها على حسب دواعيهم اليها وارادتهم لها في الكثرة والقلة فالفعل الحاصل منهم هو الذي يريدونه على حسب ما يريدون فان المعلوم ان القادر ليس يوجد بعضهم الفعل الواحد مرة وبعضهم يوجده مرتين وبعضهم اكثر ما ذاك الا بحسب اختلاف دواعيهم وارادتهم وقالت الاشعرية ان الله تع خلق لهم قدرة لا يوجدون بها شيئا لان الافعال عندهم كلها لله تع فهو الموجد لها ان شا والقدرة التي فيهم لا فائدة لها اصلا ومن ثم كانت التكاليف عند ابي الحسن الاشعري كلها تكليفا قال الجويني لامرين احدهما ان الفعل مخلوق لله عنده فتكليفه به تكليف للمكلف بفعل الغير الثاني انه لا قدرة للمكلف عنده الا حال الامتثال والتكليف سابق فهو تكليف بما لا يطاق لعدم القدرة عند التكليف واذا اردنا ابطال قول الاشعرية هذا قلنا انه يلزم من ذلك ان تكون القدرة التي خلقها الله في العباد عبثا لان فائدتها انما هي ان يوجد الفعل القادر بها واذا كان الفعل لله علم انه لا فائدة لهم اذا فيها والله يتعالى عن فعل العبث لعلمه بقبحه واستغنائه عنه ودلنا على ان الله خلق القدرة في العباد يوجدون بها افعالهم ما مر في قوله عليلم في فصل العترة ومنه الشبيه والقطعي والمعين له وللعباد فعل يحدثه بحسب ارادته وما نذكره الان ان شا الله تعالى في الرد على الصوفية والجهمية وقالت الصوفية والجهمية وقد تقدم بيان الفرقتين منهم ان الله تع لم يخلق لهم اي العباد قدرة على فعل من الافعال

أي لا متقدمة ولا مقارنة ولا موجبة ولا مجوزة كما أنه لم يخلق
لسائر الجمادات فالعبد والحجر والشجر في عدم القدرة عندهم
على سواء والله هو الذي يحرك الحيوان ويسكنه كما أنه الذي يحرك
الشجرة ويسكنها وإذا أردنا إبطال هذا القول قلنا إما أن
يكون الله تعالى قادراً على أن يخلق لهم قدرة يحدثون بها أفعالهم أو
غير قادر بمعنى أن قولكم لم يخلق الله تعالى للعباد قدرة البتة لا يخلو
إما أن يكون لأنه لم يوجدها فيهم مع القدرة منه على إيجادها
أو لأنه غير قادر على إيجادها ولا يعقل غير هذين الأمرين
ليس عدم خلقه للقدرة فيهم لأجل حصول الأمر الثاني
فقد تعالى ليس الدليل العقلي القطعي قد دل على أن الله على كل شيء قدير
كما أن شأنه فهي مقدورة له تعالى كسائر المقدورات وإن كان عدم
خلقه تعالى للقدرة في العباد لأجل الأمر الأول وهو أنه لم يفعلها
تعالى فيهم فقد فعل تعالى هذه القدرة في العباد قطعاً بشهادة
ضرورة العقلاء أي ما يعلمه العقلاء بضرورته التي لا ينتفي ما علم
بها شك ولا شبهة من أن في كل حيوان قدرة يتصرف بها في تحصيل
مراده وبشهادة صريح القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه. والصريح هو ما وافق أدلة العقل ولم يحتمل
التأويل بوجه من الوجوه وذلك حيث يقول تعالى من عمل صالحاً
فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد فصرح تعالى في
هذه الآية أنه يعمل عملاً صالحاً وسيئاً وأن العمل الصالح يعود
نفعه إليه والسيء يرجع وباله عليه ولا يحتمل ذلك إلا وفيه قدرة
صالحة لما أراده منها وبشهادة كل عاقل عليهم يعني أن كل عاقل
استعمل عقله يشهد على هؤلاء المنكرين للقدرة في العبد
أنهم كاذبون في مقالتهم مكابرون لعقولهم واعلم أن لهؤلاء
المجبرة شبهاً أخذوها من أسلافهم وهم يتصرفون بها ويجعلونها [illegible]
ظاهرها منها أنهم قالوا لو فعل تعالى في العبد قدرة يفعل بها
ما أراد فعله ولم يكن فعلاً للعبد مع الله لكان فعل الفاعل
ما يريده من الأفعال لقدرته منازعة من ذلك الفاعل القادر
له تعالى في سلطانه لأنه يكون حينئذ قادراً مثله تعالى ومنازعة
البارئ في سلطانه محال لأنه لا ينازعه أحد فثبت أن الأفعال
كلها له لا فاعل لها غيره وإذا أردنا إبطال هذه الشبهة

قلنا

قلنا المعلوم ضرورة أنه ليس فعلاً للعبد الذي أوجده
بقدرته التي خلقها الله فيه منازعة من ذلك العبد له تعالى في سلطانه
لأن ذلك لأن فعل العبد لا يخلو إما أن يكون طاعة له تعالى أو معصية
له أو لا إياهما وهو المباح وفعل الكل ليس بمنازعة أما
فعل الطاعة والمباح فواضح لأنه تعالى أذن له بهما ورضيهما له
حيث أذن له بهما والمعلوم أن العبد إذا فعل ما يرضي سيده
وما قد أذن له فيه لا يسمى منازعاً له قطعاً بل يحمد ممتثلاً لما أمره
سيده ممدوحاً عند العقلاء مسمى إلا ثابته فأين المنا
زعة في هذا وأما فعل المعصية ومثلها المكروه وهو وإن كان
فعلاً لما نهي عنه فليس بمنازعة قطعاً وإنما هو فعل عبد قال
له سيده بعد أن أنعم عليه بصنوف النعم لا أرضاك تأكل البر
لأن في تركك الأكل مصلحة لك لا تعلمها ولكني لا أحبسك عنه
حتى لا يمكنك أن تأكله مع قدرتي على ذلك لكن أكل ذلك اختياراً
وما جعلت فيك من القدرة على أن تمتثل ما أمرتك حيث لم
ألجئك إلى الفعل فإن تركت ما نهيتك عنه أثبتك أتم ثواب
وإن فعلت ذلك عاقبتك عليه أتم عقاب ففعل العبد ما
نهاه عنه سيده لو فعله بعد أن ذكر له ذلك العقوبة ليس منازعاً
لسيده في ملكه وسلطانه قطعاً عند كل عاقل فكذلك
فعل المخلوق ليس بنزاع لله في سلطانه ووجه المشابهة
بين الفرع والأصل واضح وإنما قلنا إن ذلك ليس بنزاع لأن
النزاع عند جميع العقلاء ليس فعل ما نهي عنه وإنما هو المقاومة
من المنازع للمنازع والمغالبة له بالحرب والقتال وهذا العبد
الذي فعل ما ذكرتم لم يقاوم سيده ولم يغالبه على ملكه بل فعل
ما ذكر وهو خائف من سيده العقوبة التي توعده بها وعالم أنه
قادر على ذلك ولكنه تبع هوى نفسه ووسوسة شيطانه
وترك عقله وما يدعوه إليه وذلك واضح ومنها أنهم قالوا المعلوم
أنه قد سبق في علم الله تعالى أن العاصي يفعل المعصية لأن علمه
تعالى بما سيكون مثل علمه بما قد كان وما سبق في علم الله تعالى فلا بد من
أن يكون ولو قلنا أن في العبد قدرة يقدر بها على ترك المعصية
بدل ما يقدر بها على فعلها لكان يمكن أن يترك ما قد علم الله
أنه سيكون فينكشف حينئذ عن الجهل في حقه تعالى والجهل في حقه

تعالى فعال فكذلك ما ادى اليه وهذا القول بان للعبد قدرة
فثبت انه لا قدرة له اصلاً واذا اردنا ان نبطل هذه الشبهة
قلنا انما يلزم ما ذكرتم لو كان علمه تعالى سابقاً غير
سائق فلم ينافي سبق علمه تعالى بان العاصي سيعصي تمكن
ذلك العاصي من الفعل للمعصية او الترك لها لانه غير عامل
له عليها وانما مثل علم الله مثل السماء والارض فكما انا نعلم
انه لا يمكن احد الخروج عنهما لقوله تعالى يا معشر الجن والانس ان
استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا
لا تنفذون الا بسلطان وانهما لا يحملان احداً على فعل طاعة
او معصية كذلك علمه تعالى لا يمكن الخروج منه ولا يحمل على شيء
وان سلمنا لهم ما ادعوه في هذه الشبهة من انه سبق في علم
الله من ان العاصي يفعل المعصية وان ذلك العلم سائق
فعلم الله تعالى لم يكن سائقه اي العاصي الى فعل المعصية
حتى انه لا يقدر على تركها كما يزعمون بل ساقه الى التمكن
من فعل المعصية وذلك عين ما نريد كما اذ هو سبحانه وتعالى
عالم ان العاصي متمكن من فعل المعصية التي يريدها لما ركب فيه
من القدرة ومتمكن من تركها فيكون علم الله تعالى انما ساقه
الى هذا التمكن لا الى الفعل وذلك اي قولنا ان علم الله تعالى
سائق العبد الى التمكن من فعل المعصية ابطال للمجبرة لانه اذا
كان الذي سبق في علم الله تعالى هو ان العاصي متمكن من الفعل
والترك لم يكن مجبوراً على الفعل قطعاً وانما يكون مجبوراً
عليه لو قلنا ان الذي سبق في علم الله ~~تعالى هو ان العاصي~~ متمكن
انما هو كونه فاعل المعصية لا محالة فنقول للمجبرة هل تقولون ان في
علم الله ان العبد متمكن من فعل المعصية وتركها ام لا فان قلتم
في علم الله ذلك بطل مذهبكم ووافقتمونا وهو الذي نريد
وان قلتم انه ~~تعالى عالم~~ ليس في علمه ذلك اثبتم الله تعالى جاهلاً
ببعض المعلومات وقد قدمنا وبينا انه تعالى عالم بكل شيء والله اعلم ثم
انهم قالوا لو كان يقدر الكافر على الايمان كما يقدر على فعل
الكفر كما قلتم ان العبد قدرة جعلها الله تعالى فيه يقدر بها
على الضدين لكشف عن الجهل في حقه تعالى وذلك لو قدرنا انه قد سبق
في علم الله ان هذا الكافر يموت على كفره ولا يؤمن فلو كان قادراً

على

على الايمان كما هو قادر على الكفر لفعل الايمان ولو فعل
الايمان لكان خلاف ما قد علم تعالى بل قد فعل شيئاً لم يعلمه
والله يتعالى عن ذلك اي عن ان يوجد احد ما لم يعلمه وثبت
ان الكافر الذي علم الله انه يموت على الكفر لا يقدر على
غيره وهو الذي نريد واذا اردنا ابطال هذه الشبهة
التي موهوا بها قلنا انما يلزم ما ذكرتم لو قلنا ان القدرة
على الفعل موجبة له لا تتخلف عنها واما ونحن نقول
انما هي مجوزة فمن اين يلزم ما ذكرتم وايضاً فانما يلزم ما ذكرتم
لو قلنا ان الله تعالى انما هو عالم بالكفر الذي يموت هذا الكافر عليه
فقط واما والمعلوم انه عالم به وبشرطه اي بشرط الموت عليه
وهو تخلية اختياره اي اختياره الكفر على الايمان مع التمكن
من فعله اي من فعل شرط الكفر والايمان اي وعالم تعالى بالايمان
من هذا الكافر وشرطه وهو اختياره اي اختيار هذا الكافر
الايمان على الكفر كذلك اي مع التمكن من فعله فلم يكشف فعل
الكافر الايمان والحال هذه عن الجهل في حقه تعالى بل انما حصل
منه ما هو تعالى عالم به وذلك كعدم اطلاع النبي صلعم واله وسلم
على اهل الكهف الذي قص تعالى قصتهم في كتابه وقال فيهم مخاطباً
لنبيه لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً ولملئت منهم رعباً فقد
جعل تعالى الاطلاع من النبي صلعم شرطاً في الفرار او التملئة رعباً
والمعلوم انه تعالى قد علم التولية والتملئة وشرطهما وهو الاطلاع
وعدمهما وشرطه وهو عدم الاطلاع فانه لو حصل الاطلاع
عليهم من النبي صلعم وسلم لم يكشف عن الجهل في حقه تعالى بعد
ان علم تعالى انه لو اطلع نبيه عليهم لولى منهم فراراً ولملئ منهم رعباً
كما اخبر الله تعالى في كتابه لانه لا يكشف تقدير حصول ما لم يحصل
عن الجهل في حقه تعالى الا حيث كان لا يعلم الا احدهما اي المقدر
فقط ولا يعلم الآخر كما قررناه فتأمل ذلك والله اعلم
قال ـــــ اعتنا عليهم والنفسية من المختار له وهي
اي القدرة التي جعلها الله تعالى في العبد باقية فيه مدة
بقائه لا تزول عنه وهو موجود ولكن تنقص وتزيد
وقال ـــــ ابو القسم البلخي وعباد بن سليمان

القيصري وابو الحسن الاشعري بل قدرة العبد تؤثر عند
عدم الفعل ويخلقها الله تعالى حيث حصول الفعل منه فتوجد
عند وجود المقدور وتتقدم عند عدمه والحجة لنا على
ثبوتها في القادر حسن ذم من لم يمتثل ما امر به عند جميع العقلاء
فدل ذلك على انه قادر على الامتثال بفعل ما امر بفعله
بقدرة حاصلة فيه اذ لو لم تكن حاصلة لم يحسن ذمه
على عدم الامتثال بالفعل كما ذم الالكن فانه اذا امر بتنفس
اليها وقد خدومه ولم يفعله لم يحسن ذمه عند العقلاء قطعا
فلما حسن ذم الاول ولم يحسن ذم الثاني علمنا ان القدرة
حاصلة غير منتقلة والله اعلم وهذا فرع يتفرع على القدرة
وهو ان يقال مقدور بين قادرين متفقين
في الارادة ما كان ذلك المقدور كتحريك جسم من محركين وتسكينه
من مسكنين ممكن غير مستحيل لعدم ما يوجب الاستحالة
والتوليد والقائلون بان مقدور بين قادرين يتوافق و
فقال ابو الحسين البصري من المعتزلة وخالف علماؤنا
لبعض منا ذرية الزيدية كالامام المهدي عليه السلام ومن وافقه
منهم وجمهور المعتزلة فانه عندهم مستحيل قالوا لانه لو
تعلقت قدرة قادر بعين ما تعلقت به قدرة قادر آخر بل انما
تتعلق بعينه وسوا في ذلك القادر بقدرة والقادر بذاته
وقد انتاب ابطال مذهبهم واثبات ما اعتقدناه قلنا ان
تحريك الجماعة نحو الخشبة اي الخشبة ونحوها حركة واحدة
في وقت واحد وكسرهم اي الجماعة نحو العود اي العود ونحوه
كسرا واحدا اي في وقت واحد لا ينكره عاقل فالمقدور هنا
واحد قطعا والقادر دون جماعة فلا يخلو اما ان ينسب
ذلك المقدور اليهم جميعا فهو الذي نقول به او الى احدهم
دون الاخر كان تخصيصا من غير مخصص وهذا باطل او لا
الى واحد منهم كان فعلا لا فاعل له وهو باطل قطعا فان
قالوا الخشبة ونحوها جواهر كثيرة متعددة فكل واحد
تحرك حركة مستقلة فهي مقدورات كثيرة لا مقدور
واحد قلنا لا نسلم ذلك لبطلان الجواهر وانما الخشبة

جسم واحد قطعا ثم ان سلم لزم امتناع اجتماع الحركات
المماثلة في محل واحد في وقت واحد وهو محال فالواجب
الذين منعوا من مقدور بين قادرين لمذهبهم لو امكن
ذلك اعني امكان المقدور من القادرين المتفقين كما ذكرتم
لصح وجوده من المختلفين كما صح من المتفقين فيكون ذلك المقدور
حينئذ موجودا لارادة احد القادرين ووجوده معدوما
ومعدوما لارادة الآخر فيوجد مقدور كل من القادرين
دفعة واحدة كذا وهو محال لان وجود مقدور احدهما
دون مقدور الاخر مع استواء القادرين في القدرة المؤثرة
في الوجود تخصيص من غير مخصص والمعلوم انه لا يصح المقدور
بين القادرين المختلفين فلا يصح بين المتفقين قلنا لا يلزم من القول
بامكان المقدور بين القادرين المتفقين اطراده حتى يلزم
وجوده وامكانه من القادرين المختلفين لتضاد العلتين
اعني علة الامكان وعلة الامتناع لان العلة في صحة امكان
المقدور بين القادرين المتفقين هي الاتفاق من القادرين
في ايجاد ذلك المقدور والعلة في تعذره بين ذينك القادرين
المختلفين هي الاختلاف ولا شك في تضاد الاتفاق والاختلاف
الممتنع واجتماع الضدين فكيف يلزم من الجواز حيث لا مانع
الجواز حيث ثم مانع فيصح الامتناع اي امتناع مقدور بين
قادرين مع وجود المانع منه وهو الاختلاف في المقدور
بين المرادين لا مع الاتفاق فيمكن الفاعلان القادران
في ذلك كالفاعل الواحد اذا ايجاده اي الفاعل الواحد له
اي الفعل المقدور لارادة وجوده وارادة اعدامه منه لتقدم ارادة
وجوده دفعة واحدة محال لان فيه اجتماع الضدين
ولم يمنع ذلك اي استحالة وجود الفعل واعدامه دفعة
واحدة من الفاعل الواحد من فعله اي الفاعل الواحد
احدهما اي الايجاد او الاعدام لا ذاته فلا يلزم من جواز
ايجاد الممكن ايجاد المستحيل في الفاعل الواحد فكذلك
في الفاعلين وذلك لبين الفرق احتج الاطراد في
الفاعلين دون الفاعل مع اتحاد العلة ثم صرف اي حكم
بشيء من غير بصيرة ودليل وما كان كذلك فهو باطل فثبت ما قلناه

هذا واعلم ان الذي يعنيه المخالفون هو ان يكون المقدور
الواحد منسوبا بجميعه الى كل واحد من القادرين
في حالة واحدة كما يقال في الحركة الواحدة في الجسم الواحد
في الوقت الواحد انه اوجد جميعها كل واحد من القادرين
منفردا في ذلك الوقت هذا هو الذي يحيله المانعون واما ان
القادرين يوجدان جميعا حركة واحدة فيشتركان في ايجادها
فهذه ذلك معلومة ضرورة لا يمكن دفعه والله اعلم ويستحيل
ايجاد المتضادين وهما اللذان لا يجتمعان في محل لذاتيهما
نحو ما كالسواد والبياض مثلا فما كان كذلك فانه يستحيل
وجوده في محل واحد دفعة واحدة وذلك معلوم بضرورة
العقل فلا حاجة الى الاستدلال عليه خلافا لبعض المجبرة
فانهم يجوزون وقوع مثل ذلك والتكليف به بناء منهم على
تكليف ما لا يطاق واذا اردنا ابطال قولهم حكمنا بان
ذلك لا يستحيل واثبات ما لا يعقل محال والله اعلم
واعلم ان ثمرة هذا الخلاف هي انه هل يقدر الله تعالى على
اعيان افعال العباد ام لا يقدر الا على اجناسها فمن قال
بجواز مقدور بين قادرين قال بان الله تعالى يقدر على اعيان
افعال العباد وانه يجوز ان يكون حركة المتحرك وسكون الساكن
من الله ومن العبد ولا مانع من ذلك الا ان ذلك لم يقع لان
افعال العباد منهم ولا يلزم من عدم الوقوع عدم الجواز
ومن قال لا يجوز مقدور بين قادرين قال لا يجوز ذلك ولا
يقدر الله الا على اجناس افعال العباد لا على اعيانها والله اعلم

فصل في الارادة اعلم ان

المؤلف عليه السلام كان اختار في هذا المختصر مذهب الهادي عليه السلام
وجمهور قدماء العترة ان ارادة الله تعالى هي مراده ثم رجع
عن ذلك آخر مدته عليه السلام واختار فيها مذهب الامام
يحيى بن حمزة عليه السلام والحق ذلك نسخة اخرى غير النسخة الاولى
ولنشرح على النسختين ان شاء الله تعالى اما النسخة الاولى فنقول
فيها قال المؤلف عليه السلام جمهور ائمتنا عليهم السلام
وهم المتقدمون منهم وابو القاسم البلخي والنظام

من المعتزلة وارادة الله تعالى لخلقه المخلوق اي الموجود من خلقه
وذلك من السموات والارض وما بينهما هي نفس ذلك المخلوق
كما ان فعله نفس المفعول وارادته تعالى لامر عباده
المكلفين بالطاعات هي نفس ذلك الامر فان ارادته لامرهم
بالصلوة والزكوة مثلا قوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة و
ارادته تعالى لنهيهم عن فعل القبيح هي نفس ذلك
النهي فان ارادته للنهي عن الفواحش مثلا هو قوله لا تقربوا الفواحش
وارادته تعالى لاخباره عباده المكلفين بامر ماض
هي نفس ذلك الخبر فارادته للاخبار بان محمدا رسول الله
صلى الله عليه وآله واما ارادته للاخبار بامر مستقبل كاتيان الساعة
مثلا هي نفس قوله ان الساعة آتية ونحو ذلك وقال
بعض الزيدية من الائمة وشيعتهم وجمهور المعتزلة بل
ارادة الله تعالى لخلقه المخلوقين ولامر عباده ونهيهم واخباره
هي معنى غير المراد خلقه الله تعالى كسائر المخلوقات مقارنا
لحدوث المراد وذلك المعنى الذي هو الارادة غير مراد لنفسه
وان كان مخلوقا ولا محل له اي لذلك المعنى الذي هو الارادة
والكراهة وحينئذ تعالى معنيان مخترعان موجودان لا في
محل واختلفوا هل تعالى ارادة ذلك المعنى ام لا فذهب
النصيرية الى انه يريد ارادته قالوا لان الارادة والكراهة
فعل فيصح من فاعلها ارادتها كسائر الافعال وقالت
البغدادية لا تصح ارادة الارادة قالوا لانه يلزم منه
التسلسل وهو محال واجابت النصيرية بانه انما يلزم لو قلنا
انه يجب ارادتها ونحن انما قلنا يصح ولا يجب قالوا الا انه لا بد
من الى ارادة الارادة ... يجب واختلفوا ايضا هل يجب
تقدمها على المراد ام يجب مقارنتها فقال ابو القاسم
البلخي وغيره من المعتزلة انه يجب تقدمها على المراد ولا يجوز
مقارنتها له اصلا قال لانها مؤثرة فوجب تقدمها كالقدرة
وقال ابو علي وابو هاشم بل يجوز المقارنة ولا يجب التقدم
قالوا لان الداعي الى الفعل الداعي اليها فيجوز ان يحصلا في وقت
واحد وقال الامام المهدي عليه السلام انه يجب مقارنتها
حيث كانت مؤثرة في وقوع الفعل على وجه لانها لو كانت متقدمة

لكانت متجددة لانها معنى والمعنى يزول ... بأن وجوده
وتأثير المعدوم محال وجب مقارنتها ايضا بحيث كان الداعي
الى الفعل داعيا اليها وليست نحو طلب النفس وتسميتها في هذين
الموضعين قصدا وجب تقدمه لحيث كانت للتوطين وتسميتها
حينئذ عزما حسب وكون الامر حيث تعلقت بفعل الغير
لا تسمى قصدا ولا عزما فهذا تحقيق مذهبهم في الارادة
على ما ذكره بعض المحققين واذا اردنا ابطال ذلك قلنا ان
قولكم ان ارادة الله تعالى معنى متصف بتلك الصفات
يستلزم ثلاث محالات فكان محالا لان ما استلزم المحال
فهو محال المحال الاول الحاجة منه تعالى الى ذلك المعنى
عند فعل ما يريد لانه يلزم ان لا يقدر على فعل الا بعد ان يوجد
ذلك المعنى الذي هو الارادة لانه لا يفعل ما لا يريد والحاجة عليه
محال لانه قد ثبت انه غني فكذلك ما استلزمها والمحال الثاني
ان القول بان الارادة معنى غير مراد يستلزم نحو العبث
عليه تعالى وهو لا يفعله لانه حكيم وذلك حيث اوجد شيئا لم يكن
مرادا فان ايجاد ما لا يراد عبث والمراد بنحو العبث كفعل الساهي
والنائم والمحال الثالث هو ما يعلم بضرورة العقل انه لا
يصح وجود عرض لا محل له لان الاعراض لا بد لها من جسم
تحل فيه فوجودها من دون محل محال لا يعقل كحركة لا في متحرك
فكما ان الحركة لا بد لها من متحرك والا لم يعقل فهذا لازم من القول
بان ارادة الله معنى غير المراد هذه المحالات يبطل ان تكون
ارادته معنى كما ذكروه وقال بعض المجبرة بل ارادته
تعالى خلقه وامره ونهيه وخبره معنى قديم واذا اردنا ابطال
قولهم هذا قلنا يلزم من ذلك المحالات التي لزمت المعتزلة
ويلزم هذا القول محالا رابعا وهو ان ثم الها اخر مع الله
تعالى مشاركا له في القدم وفي صفات الالهية وهو ذلك
المعنى وقد مر في كتاب التوحيد ابطاله
اي ابطال ان مع الله الها غيره بل لا اله الا هو ونقول
للمعتزلة والمجبرة انه يلزم من جعلكم ارادته تعالى معنى غير
مراده [illegible] غير تلك المحدثات وهو نحو طلب النفس
لا يكون الارادة معنى في حقه تعالى قياسا على الواحد منا

منا

منا ونأبده الارادة التي هي معنى في حق الواحد منا
هو نحو طلب النفس على فعل المراد فلذلك يكون في حقه تعالى
وذلك اي النحو طلب يستلزم التجسيم عليه تعالى لان ذلك
لا يعقل الا في الاجسام ويستلزم الجهل منه تعالى قبل وجود ذلك
المعنى وقد مر في كتاب التوحيد ايضا ابطالهما
اي التجسيم والجهل وقالت البهاشمة من المجبرة بل هي
اي ارادته تعالى معنى يستحقه لذاته كما يقولون المعتزلة في
سائر صفاته تعالى قلنا في الرد عليهم يلزم من جعل ارادته
تعالى كذلك مع ما ذكر من الحدوث وذات نحو طلب النفس
والداعي على فعل المراد كما في حق الواحد منا وذلك في حقه
تعالى محال ويلزم ايضا ان تكون ذاته تعالى مختلفة باختلاف
ذلك المعنى لان ارادته تعالى للفعل قد تختلف فتريد في وقت
فعلا معينا وتريد في وقت اخر خلاف ذلك الفعل فيلزم من
جعل ارادته تعالى معنى يستحقه لذاته ان تختلف ذاته
عند اختلاف ذلك المعنى فتكون ذاته تعالى اذا اراد الضد
مثلا غير ذاته اذا اراد ما لا وفاق لان ارادة الضد في
صفات خلاف ارادته تركه لو لم النظر قطعا لان العلتين
متضادتان فكذلك ارادتهما متضادة واذا كانت متضادة
فلا بد من التعدد لان التخالف والتضاد لا يكون الا
بين شيئين فصاعدا الا بين شيء واحد اذ الشيء لا يضاد نفسه
ويخالفها فيبطل بذلك ان تكون ارادته تعالى كما ذكروه وانت
تعلم ان هذا الالزام لا يلزم البهاشمة على ظاهر عبارتهم لانهم
يجعلون الارادة معنى زائدا على الذات واذا كان كذلك
لم يلزم اختلاف الذات لذلك المعنى كما ان الوجود والعلم
والقدرة والحياة معان زائدة على الذات ولم يلزم
القول بها التعدد كما لا يخفى وانما يكون هذا الالزام مستقيما
لو قالوا ارادة الله تعالى هي ذاته كما يقوله قدماء اهل البيت عليهم السلام
في صفاته تعالى غير الارادة وظاهر عبارتهم انهم لا يقولون
بذلك فتأمل والله اعلم وقالت الرافضة بل
ارادته تعالى حركة لا هي الله ولا غيره قلنا اثبتم واسطة بينه
وبين غيره والمعلوم انه لا واسطة بينهما لان الله تعالى قديم

وغيره محدث ولا واسطه بين القديم والمحدث الا العدم
وهو لا تاثير له في شي اذ المؤثر لابد ان يكون موجودا والاراده
مؤثره في المراد فبطل ان تكون الاراده كذلك وقال الحضرمي
بل ارادة الله تعالى حركته حالة في غيره وهو
قلنا والرد عليه اذا اي اذا كانت ارادته تعالى حركة
حالة في غيره كما زعمت فالمريد للفعل او الترك ليس الله تعالى لعدم
وجود الارادة فيه وانما المريد هو ذلك الذي فيه تلك الحركة
وهو غيره تعالى فلا يكون تعالى مريدا وقد ثبت موافقتك انه مريد
وان سلم للحضرمي ما ادعاه لزم الحاجة على الله تعالى الى ذلك
الغير الذي حل ارادته تعالى فيه لانه لا يفعل الشي الا اذا اراده
ولا تحصل ارادته الا وقد وجد ذلك الغير ولهذا الا هو عين
الحاجة وهي محال في حقه تعالى لما تقدم وايضا فقد ثبت
ان ما عداه تعالى فهو مخلوق فلذلك الغير الذي حلت فيه الا
راده لابد ان يكون اول مخلوق اي خلقه الله تعالى قبل خلقته صح
المخلوقات ليحل فيه ارادته خلق غيره من المخلوقات كما
تقولون فيه فان قلتم غير مراد لعدم وجود محل الاراده
اذ لا غيره موجود حينئذ لزم ان يكون قد اوجد الله تعالى
ما لا يريده وذلك يستلزم كل العبث عليه تعالى كما مر في
الرد على من تقدم وان قلتم هو مراد احتاجت هذه الاراده
الى محل غيره كما قلتم فيه ولزم في هذا المحل ما لزم في الاول
وهلم جرا الى ما لا نهاية له وذلك باطل قطعا فبطل ان تكون
ارادته تعالى كما ذكره الحضرمي واذا بطل ان تكون ارادته تعالى على
ما ذكره المخالفون وقد ثبت بما بيناه في النسخة الثانية من الادله
العقليه والنقليه انه مريد لم يبق الا ان تكون ارادته تعالى من اراده
وهو الذي نريده والله اعلم فان قالوا اي المخالفون لنا في تفسير
الاراده المعلوم انه لا ينصرف محمد رسول الله في قوله
تعالى محمد رسول الله والذين معه الاية الى ابن
عبد الله النبي الامي صلى الله عليه وسلم ويخصص من بين شابه المحمدين
الا بارادته اي ارادة ابن عبد الله والا لما انصرف اليه
فثبت بذلك ان الاراده لابد منها وانها غير المراد قلنا اما قولكم
انه شي من غير عندنا ان الاراده لا بد منها فحق نقول به لانا لم

جواب آخر

ننفها اذ هي ثابتة عندنا واما قولكم انها معنى غير المراد
فمن اين يلزم من هذا الدليل ولم لا يكون ما ذكرناه من انها
نفس هذا الخبر لا غيره فعليكم الدليل انها غيره وانتم لا تجدون
له شيئا ما قلنا وانت تعلم ان للخصم ان يقول ان دليلنا
على ان الاراده معنى غير المراد ما ذكر من قولنا محمد
رسول الله الا اخره اذ لو جعلناها نفس المراد كما تقولون
والمراد هنا هو نفس الخبر لا داعي الى انه لا ينصرف قولنا
محمد رسول الله الى ابن عبد الله الا بنفس قولنا محمد
رسول الله فيكون على هذا اللفظ نفسه هو الذي
ينصرف الى ابن عبد الله وهذا باطل قطعا اذ الشي لا ينصرف
نفسه وذلك واضح وايضا ما التزمتموه من انه يلزم من جعلنا
لها معنى غير الخارجة لا يلزم لانه انما يلزم ذلك لو قلنا انه تعالى لا
يتمكن من ايجاد الاشياء الا بها واما وهو يتمكن من فعلها من دونها
فلا يلزم ذلك فتامل والله اعلم قالت [illegible] ان له
جميعا وللعباد ارادة لافعالهم [illegible] كما [illegible] افعالهم
وقالت المجبرة لا اراده لهم اذ لا فعل لهم قلنا في
الرد عليهم ارادة العباد لما يفعلونه لا ينكرها عاقل لانها
معلومه ضروره فان كل عاقل يعلم بفطرة عقله انه يريد
الاكل في بعض الاحوال ويكرهه في بعضها كما يعلم وجود
نفسه وايضا فقد دل السمع على ان لهم اراده كما في [illegible]
فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا اي طريقا فاثبت لهم المشيئه
لا اتخاذ السبيل والقدره عليه اذ لا معنى لمشيئتهم ما لا يقدرون
عليه والمشيئة هي الاراده اذ لا يصح ان ينفى احدهما ويثبت
الاخر فلا يقال شئت هذا وما اردته ولا اردته وما شئته
وقال تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا
فاثبت تعالى للشيطان اراده وفعلا وقال تعالى يريدون ليطفئوا نور
الله وقال تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وقال
وان يريدوا ان يخدعوك فان حسبك الله الى غير ذلك من الا
يات الداله بصريحها على ما اخترناه وهي من الحجة لو
الطبع النفس على الفعل او الترك كما نجده اذا لو اخذ منا
الاراده فعلا [illegible] واخلا الامور ما نجد من النفس

ما نهي عنه هي ارادة الله تعالى فعل القبيح المنهي عنه قال عليلم والمعلوم عند العقلا ان ارادة الشي المعلوم غير العالم وهو المدرك وغير المعلوم وهو المدرك هذا ما ذكره عليلم وانت تعلم ان الارادة على هذا راجعة الى العلم وقد علم فيما سلف ان علم الباري تعالى هو ذاته فقوله هنا عليلم وغير العالم وغير المعلوم ينافي ما تقدم لانه لا يستقيم الا على قول المعتزلة ان العلم معنى زايد على الذات بالتماثل وايضا فانه يلزم على هذا القول ان تكون ذاته تعالى ممتنعة كما الزم عليلم البهادية لانها حينئذ تلزم على هذا الكلام ان تكون ذاته تعالى ممتنعة هذا والذي اذا والله اعلم ان الوقوف في الارادة على ما دل عليه هو الاولى بل الواجب والذي دل عليه الدليل هو كونه تعالى مريدا واما نفس الارادة فلم نعلم عليها دليل قاطع وهي مسئلة علمية والمسائل العلمية انما نعمل فيها بالدليل القاطع لانه الذي يفيد العلم فلما لم نعلم عليها دليلا قاطعا علمنا ان الله تعالى غير مكلف لنا بمعرفتها ولم ننصب عليها دليلا قاطعا وهو مطلوب منا بها العلم لكان قد كلفنا فيها ما لا نطاق والله تعالى عن ذلك واما ما ذكر من الارادة فغايته ما نفيده النظر وهو لا يكفي في ذلك مع علمنا ان الله تعالى انما كلفنا ان نعلم كونه مريدا لانه الذي قام عليه الاثبات الصحيحة والله اعلم والله ايضا قال المولف عليلم فلما نقل والله اعلم قال عليلم ولا يلزم من ذلك اي من اثبات الارادة والكراهة له تعالى توطين النفس وهو مستحيل في حقه تعالى لان التوطين هو البتة والعزم على الفعل ولا يشك العقلا ان ادراك المعلوم هو غير البتة اذ البتة توطين النفس على الفعل على الفعل وادراك الفعل هو علمه ومعرفته وان احدهما من الاخر هذا اخر النسخة الملحقة والله اعلم

فصل ورضا الله تعالى ومحبته والولاية التي بمعنى المحبة بمعنى الرضا والمحبة والولاية التي معناها اذا اصيفت الى الله تعالى كما في قوله تعالى لقد رضي الله عن المومنين وعونه وقوله والله يتولى الصالحين عن معناها اذا اصيفت الى العباد

هذه النسخة الاولى ولما كان في اولها ما عرفت من الضعف رجح عنها عليلم واختار في الارادة ما سياتي في هذه النسخة الثانية اذا عرفت ذلك فلنتكلم على ما رجح اليه عليلم فنقول قال المولف عليلم

فصل في وصف الله تعالى بانه مريد ثابت عقلا وسمعا اي يدل على انه تعالى متصف بهذه الصفة العقل والسمع اما انه ثابت عقلا فلانه قد ثبت انه سبحانه وتعالى خالق للخلق ورازق فالنعم وامر بطاعته ونهى وممتن الى غير ذلك من الافعال ومثل ذلك الفعل المحكم لا يصدر من حكيم من غير ارادة له قطعا وذلك لانه قد ثبت ان افعاله تعالى جميعها حكمة وصواب وما فعله غير المريد فليس بحكمة قطعا كما يفعل النايم وزايل العقل وقد ثبت بالادلة القاطعة ان الله سبحانه وتعالى حكيم فثبت بذلك وصفه بانه مريد واما انه ثابت في السمع فلانه قد اخبر عن نفسه سبحانه بالارادة فقال سبحانه انما امره اذا اراد شيا ان يقول له كن فيكون وقال سبحانه وتعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال تعالى ان الله يفعل ما يريد وقال تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما وقال تعالى وان الله يهدي من يريد الى غير ذلك من الايات على مثل ما دلت عليه هذه الاية وكما انه يوصف تعالى بانه مريد كذلك يوصف سبحانه بانه كاره ايضا عقلا وسمعا اما العقل فلان المعلوم ضرورة انه كما في الافعال ما هو حكمة كذلك فيها ما هو ضد لها فكما ان العقل قضى بان ما فيه حكمة ارادته حسنة كذلك قضى بان ما ليس فيه حكمة ارادته قبيحة وكراهته حسنة والحكيم يفعل الحسن قطعا فثبت بذلك انه تعالى كاره لا لجهل والحكيم لا يكره الا ما كان صفته الجهل فثبت بذلك ان العقل يقضي بحكمة بانه كاره واما السمع فقال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وغير الراضي كاره واذا عرفت ذلك وارادة الله تعالى لفعله وكراهته لما ضد عباده هي ارادة الله تعالى بفعله حكمة اي علمه بان الفعل حكمة وصواب وكذا اهنه

لانها في حق غيره اغراض وهو تعالى ليس بمحل للاغراض
نفعها حسنه بحقه تعالى هو الحكم منه تعالى على من رضى عنه
واحبه وتولاه باستحقاق ذلك المحكوم عليه الثواب مجازاة
منه تعالى قبل حصول وقته اي وقت الثواب وهو الا
خره وايصاله اي والحكم منه تعالى بايصاله اليه الى ذلك
المحكوم عليه في وقته وهو الآخرة والكراهة المضافة
اليه تعالى كما في قوله كره الله انبعاثهم وقولنا ان الله يكره
الكفر لانه لا يرضاه معناها منه تعالى ضد معنى المحبة
وحقيقتها اي الكراهة منه تعالى ان يقول هي الحكم منه تعالى على
من كرهه باستحقاق ذلك المحكوم عليه العذاب قبل وقته
وهو يوم القيمة وايصاله اليه في وقته كما عرفت والشرط
منه تعالى على العاصي هو لمعنى الكراهة فتفسيره مثل تفسيرها

فصل

والله تعالى مريد لجميع افعاله
اي التي اوجدها كالسموات والارض وجميع ما فيهما من
الحيوانات والنباتات وغيرها فلم يوجد تعالى منها شيئا
الا وهو مريد له لحكمة فيه كما سيأتي وذلك لانه قد ثبت انه
تعالى حكيم والحكيم لا يفعل الفعل من دون ارادة له كما تقدم
خلافا لمن اثبت له تعالى مخلوقة غير مرادة في نفسها وهم
بعض الزيدية وجمهور المعتزلة والنجارية والرافضية
والحضرمي كما تقدم حكاية اقوالهم والحجة لنا على ما اخترناه
وابطال ما ذهبوا اليه ما مر في الرد عليهم عند حكاية اقوالهم
من ان ذلك يستلزم الحاجة او العبث وهو تعالى مريد من افعال
العباد لفعل الطاعات من واجب او مندوب
عقلي او شرعي لانه قد امر بها وحث على فعلها والحكيم لا
يامر بما لا يريد ولترك المقبحات اي ومريد من عباده
ترك المقبحات من محظور او مكروه عقلي او شرعي لانه قد امر بها
وحث على تركها والحكيم لا ينهى عن الشيء الا وهو يريد تركه
قال ابو القاسم البلخي ولكنه لا يريد تعالى من افعال العباد
فعل المباحات العقلية والشرعية لان المباح [illegible] عنده
ما مأمور بها كغيرها وقد اختلف والرواية عنه فقيل:

لم يفت وانما ذلك الزام له وقيل بل يثبت فقيل انه
يقول هو مأمور به ولكن دون امر الندب كما ان الندب
مأمور به ولكن دون امر الوجوب وقيل بل اراد امر
الايجاب قال لان فعلها اي المباحات شاغل
عن فعل المعصية لان كل مباح ترك حرام فان السكون ترك
للقذف والسكوت ترك للقتل وكل ترك لحرام واجب فالمباح
واجب واذا اردنا ابطال قوله هذا قلنا ان قولك ان
فعل المباح شاغل عن فعل المعصية غير مسلم لانه ليس
بنقيض لها اي للمعصية والذي يشغل عن الشيء ولا يجتمع معه
انما هو نقيضه اذ النقيضان لا يجتمعان وبيان عدم المناقضة
بين المباح والمعصية ان المعلوم ان بعض المباحات لا يمنع من
جميع المعاصي ولا يجتمع معه وان منع من بعض بل يمكن ان
يجتمع معه معاصي جمة كالسكون مثلا فانه يجتمع معه شرب
الخمر وقتل النفس والزنا وا[illegible] مال الغير الى غير ذلك
من المحظورات والسكون [illegible] لم يمنع من فعل هذه فكيف
يقول هو شاغل عن فعل المعصية قال فقد ورد الامر
في قوله تعالى كلوا من الطيبات واعملوا صالحا ونحوها اذ المعلوم
من قبل الامر ان الاكل من الطيبات مباح لنا فكيف
ذلك فقد تنبه دال له على ان الامر للاباحة والحكيم لا يامر بما
لا يريد والجواب انا نقول ما ورد بصيغة الامر مما
اي من المباحات ليس لطلبها حتى يقتضي ما ذكرتم وانما هو
المقصود به معنى آخر وهو ما اشار اليه عليه بقوله فائدة
الله تعالى معرفة حكمها يعني ان متعلق الامر ليس طلب المباح
وانما هو تعريفنا ان هذا الشيء مباح والمباح حكم من الاحكام
الشرعية وكل الاحكام الشرعية وهي الوجوب والندب
والحظر والكراهة والاباحة معرفتها واجبة على كل مكلف
ليميز بعضها من بعض فيمكن التحمل بمقتضاها فالامر بالمباح
حسبه كالخبر به فكما ان الخبر به لا يدل على ان فعله مراد
كذلك الامر به على هذا الوجه فثبت ما اخترناه من انه
تعالى لا يريد فعل المباح ولا تركه والله اعلم وهو تعالى مريد
لاهل الجنة مما اوجد لهم تعالى من المأكولات والمشروبات والملاذ

وقبح تلذذهم بما اوجد لهم نح من الملاذ وفاقا لابي هاشم
اذ هو اي كونه نح مريدا" لاكلهم ونحوه اكملا لنعمه عليهم
لانه لا غنيا الاثم اذا علموا انه نح يريد حصول ذلك منهم
وعبد كان ذلك اوفر لدواعيهم الى فعله واتم للنعمة عليهم
فاذا اعلموا انه مبيح لهم ذلك ولا يريده منهم واذا لاخلاف
بين العقلا ان الموفور للعطا من اهل المروات والسخا في
الشاهد يعلم من حاله حيث اتاه على الوجه السلم
من شوائب المن والكراهه لاخذه فانه يريد ان يفعل المعطا
ما وفر اليه من العطا وجب ذلك لما هو عليه من الكرم وسخا"
النفس ويكره عدم قبوله والله جل وعلا اكرم الاكرمين ع
لا نقاش بكرمه كرم المخلوقين فيكون تعالى يريد ذلك اي بان
يتولوا اعطاه من نعمه عند العقلا انه يريد ذلك
من المخلوقين لان العله المقتضيه لذلك في حقه نح اتم منها في
حق غيره فثبت بذلك ما نريده والله اعلم قال
الحمد لله جميعا والله نح لا يريد المعاصي من عباده لانه قد
نهى عنها والحكيم لا ينهى عما يريد فعله خلافا للمجبرة فانهم
قالوا بل يريدها كما يريد الطاعات واذا اردنا ابطال قولهم
هذا قلنا ان ارادته نح لها اي للمعاصي صفة نقص قطعا
فان من علمنا من حاله في الشاهد انه يريد من ذوي جنايته"
وبناته واماية ان يزنين ويفعلن القبائح ومن اولاده وعبيده
وحشمه ان يسرقوا ويقطعوا السبيل ويقتلوا النفس بغير
حق انه قد علا بصفات النقص الذي يذمه كل عاقل والله
سبحانه وتعالى متعال عنها اي عن صفات النقص لان
له الاسما الحسنى والصفات العليا ولكن هذا مبني
على من يرى منهم انه تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه ولنا عليهم
ادله سمعيه تبطل مقالتهم منها انه قال نح وما الله يريد
ظلما للعباد وقال نح والله لا يحب الفساد وقال نح ولا
يرضى لعباده الكفر فهذه الآيات صريحة في نفي ما افتروه"
على الله نح ولكنهم يكابرونها ويردون صريحها ويتاولونها على ما
يوافق هواهم ومذاهبهم الفاسدة والا فالحق ابلج فان
الله سبحانه ونح في جميع كتابه نصف الى نفسه ارادة الطاعات

والمتشابهات والى الشياطين واخوانهم اراده صفة هذه كما م"
قال نح ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقال
نح يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم ونحو ذلك كثير
جعلنا الله من حزبه الغالبين واعاذنا من الشيطان
وحزبه الغالطين انه سميع الدعا قالوا قد علم ان الله
مالك لجميع خلقه لا ينازعه فيهم ولا منهم احد ومن كان مالكا"
تصرف في مملوكه بما يشا وليس على مملوكه ارادة لشي وانما الاراده
للمالك المتصرف وايضا فقد قال نح ولو شا ربك
ما فعلوه فيفهم من هذا ان المعنى لكنه يشاه اي الكفر
ففعلوه والمشيه للنبي هي الاراده له واذا اذنا ابطال"
شبههم هذه قلنا اما قولكم انه نح مالك تصرف في مملوكه فانتم
ادخلتم ذلك تنزيه الله نح ولم يحصل لكم مرادكم لان كل ذلك
ثبت لله نح لا ننكره له كما زعمتم وانما ننكر ان يقال انه لا يحب
الفساد ولا يريده وانما كان ذلك منكم منا له تعالى حيث
نسبتم اليه صفة النقص والشين والخبث والنميمة في الشا
هد انما هي ان ينسب الى الغير صفات النقص وقد حرم الشرع
ذلك في حق المخلوقين فكيف في حق الخالق وانما قلنا ان
في ذلك نسبة صفة النقص اليه لان المعلوم انه من اراد
من مملوكه الفساد ونحوه علا بصفة النقص عند العقلا
جميعا من المسلمين والكفار كما قررنا آنفا وايضا قولكم
مالك تصرف في مملوكه ترده الآيات المتقدمه وهي قوله نح وما
الله يريد ظلما للعباد وقوله نح والله لا يحب الفساد وقوله
نح ولا يرضى لعباده الكفر ومن رد آية من كتاب الله نح كفر
بالاجماع واما الآيه التي احتججتم بها على مذهبكم وهي قوله"
نح ولو شا ربك ما فعلوه فلا دليل لكم فيها لانا نحملها على ما
يوافق العقل والمحكم من الكتاب كما هو الواجب على ما
سيأتي فنقول معناها لو شا نح سلبهم الاله اي العصاة قبل
فعل المعصية فلا يفعلوها لانه قادر على ذلك او لو شا
سلب قواهم التي يقدرون بها على فعل المعاصي فلا
يقدرون عليها او لو شا لانزل ملائكة يحبسهم عن"
فعل المعاصي واي ذلك حصل منه تعالى ما فعلوا المعصية

وهو قادر على فعله ولكنه تعالى لم يفعل بل خلاهم وشأنهم
بعد أن أمرهم ونهاهم وجعل فيهم عقولا تهديهم ووعدهم
ثوابه إن أطاعوا وخوفهم أليم عقابه إن عصوا ولم يعجل
عقوبة العاصين لأن أمامهم الحساب على ما فعلوه يجدونه
محضرا لا يغيب منه شيء ومن ورائه أي من وراء الحساب
العقاب الأليم على ما فعلوه قال تعالى إنما يؤخرهم ليوم تشخص
فيه الأبصار فبين تعالى في هذه الآية أنه ترك عباده وأفعالهم
لا يعاقبهم عليها بل يؤخرهم ليوم لا ينفع فيه نفسا إيمانها
أعاذنا الله من أهوال يوم الحساب والملهم اتباع الحق
والصواب

فصل في بيان معاني كلمات من المتشابه

اقتضى ذكرها هنا هذا المحل وسيأتي أن في القرآن محكما ومتشابها
وحقيقة كل واحد منهما في باب الشريعة إن شاء الله تعالى
واعلم أن الكلمات المذكورة هنا ست عشرة كلمة الأولى منها
الهدى وهو يأتي في كتاب الله ولغة العرب بمعان أربعة
الأول بمعنى الدعاء إلى الخير كما يقال هدى الواعظ الناس إلى الخير
أي دعاهم إليه بوعظه وتذكيره قال تعالى وأما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى أي دعوناهم إلى الخير الدائم بما ركبنا
فيهم من العقول وبما أرسلنا إليهم من الرسل المؤيدة بالآيات
الدالة على صدقهم وبما دعوه فاستحبوا العمى بإجابتهم داعي
الهوى والنفس واتباعهم وسوسة الشيطان وكذبوا الرسل
وردوا الآيات وكابروا العقول فأخذتهم صاعقة العذاب
الهون بما كانوا يكسبون والثاني بمعنى زيادة البصيرة والاهتداء
بنور العقل والاهتداء إلى ما يدل عليه وتلك الزيادة
وتلك الزيادة تحصل بتنوير القلب بزيادة حكمة العقل
على ما لا بد منه لكل مكلف قال تعالى والذين اهتدوا إلى ما أمرنا
به واتبعوه ونهينا عنه فاجتنبوه زادهم الله هدى
أي بصيرة وتنويرا بزيادة في عقولهم يعرفون بها ما لا يعرفه
غيرهم ويهتدون بها إلى ما لا يهتدي إليه سواهم فتنفجر منهم ينابيع
العلوم وتنير منهم مصابيح الهدى وينالون مما لا يناله غيرهم
ومثله أي مثل قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى
في المعنى قوله تعالى خطابا للنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم

وأمته أن تتقوا الله بأن تأتمروا لأمره وتنزجروا لنهيه يجعل لكم
فرقانا أي تنويرا في قلوبكم تفرقون به بين الحق فتتبعوه والباطل
فتجتنبوه أي إن يحصل منكم التقوى يجعل لكم زيادة في البصيرة
يميز لكم بسببها الشبهة من الأدلة فتجتنبون الشبه الموهمة
وتتبعون الأدلة المنجية فإنه إنما هلك كثير من اتباع الشبه
وأما تمييز الحق من الباطل فإنه حاصل لكل مكلف استعمل
عقله إذ لا يجوز من الله أن يلتبس أحدهما بالآخر وذلك
واضح والثالث أنه يأتي بمعنى الثواب قال تعالى بعد ذكر
المؤمنين يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار أي
يثيبهم بسبب إيمانهم به وبرسله وقبولهم ما جاؤوا به وعملهم
بمقتضاه في حال جري الأنهار من تحتهم وهو في الجنة لأنها محل
الإثابة والثواب هو الجزاء على الأعمال وهو إنما يكون في الآخرة
والرابع أنه يأتي بمعنى الحكم على الشخص والتسمية له به

قال الشاعر

ما زال يهدي قومه ويضلنا جهرا وينسبنا إلى الفجار

يريد الشاعر أن هذا المحكي عنه ما زال يحكم على قومه
بالهدى ويسميهم مهتدين لفرط محبته لهم وشفقته عليهم
وغيرته فيهم ومعرفته بحقيقة حالهم ويضلنا هذا أي هذا
الشاعر هو وقومه وينسبهم إلى الفجور والارتكاب للفواحش
كذلك أي من غير معرفة لحقيقة أمرهم وتبصر في حالهم
وربما لو حقق النظر وطرح التعصب لوجد الأمر بالعكس
والله أعلم إذا عرفت ذلك فيجوز أن يقال في قوله
تعالى إن الله لا يهدي القوم الظالمين أنه إما بمعنى
لا يزيدهم بصيرة على العقل الذي جعله فيهم يتم به التكليف
للقصور والعقول وبما جاءتهم به رسلهم لأن زيادة البصيرة
إنما تكون لمن حصل منه سببها المقتضي لها وهو الاهتداء والتبصر
أو المعنى لا يثيبهم لأن الإثابة إنما هي على العمل بما يقتضي الأمر
والنهي وقبول ما أتت به الرسل والظالمون لم يحصل منهم شيء
من ذلك فلا يستحقون ثوابا هنا والله أعلم أو المعنى
لا يحكم لهم بالهدى ولا يسميهم به لأنه إنما يحكم على العبد بالشيء ويسميه
به إذا فعله لا إذا لم يفعله وذلك واضح فهذه هي الثاني

التي لا ينفد نعيمها

كذا ولعل هذا هو الصواب ولعله ويضللنا

رسلهم

لأنه إنما حكم

التي يحمل الهدى إذا دخل عليه النفي في القرآن عليها لأنها الموافقة
لمقتضى العقل قالت الجبرية جميعاً لا أنه يكون بمعنى لا يدعوهم
إلى الخير لأن الله تعالى قد دعا كل مكلف إليه بما ركب
فيه من العقل فكيف يقال لا يدعوهم إليه ولا فالجبرية
فإنهم قالوا أبلجوا أن يكون بمعناه بناء منهم على مذهبهم
المعروف وإذا أردنا إبطال قولهم فلما ذكرنا
أي حمل قوله لا يهدي القوم الظالمين على معنى لا يدعوهم
إلى الخير ذلك لما علم من الدين ضرورة فإن كل عاقل لم يزل
عقله قد دعا الكفار وغيرهم من العصاة بإرسال الرسل إليهم
وإنزال الكتب على الرسل ليهدوا الناس ويخرجوهم من
الظلمات إلى النور وأوجب طاعتهم وتصديقهم فيما جاؤوا به
قال تعالى هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره
على الدين كله ولو كره المشركون وقال تعالى وما أرسلنا من رسول
إلا ليطاع بإذن الله فكيف يقال أنه لا يدعو الظالمين
إلى الهدى وأيضاً فقد قال تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى ومعنى هديناهم هنا لم دعاهم إلى الخير الدائم
والنعيم الأبدي وهو الإسلام واتباع الرسول فاستحبوا
العمى على الهدى وقد تقدم تأويل ذلك وفي هذه الآية دليل
على إبطال الجبرية من وجه آخر وهو أن الله تعالى أضاف الهدى
الذي بمعنى الدعاء إلى الخير إليه لما كان من فعله وأضاف استحباب
العمى إلى الكفار لما كان حاصلاً من فعلهم وباختيارهم ومحبتهم
والله أعلم وقال تعالى مخبراً لنا أنه قد دعا الكفار
إلى الخير وأنذرهم من اتباع الهوى وخوفهم عذابه لئلا
تكون لله عليهم حجة وإن من أمة إلا خلا فيها نذير
أي ما خلت أمة من الأمم الماضية ومضت إلا وقد أرسل
إليهم رسولاً ينذرهم كما أرسلناك إلى هؤلاء كما قال تعالى
قل ما كنت بدعاً من الرسل وهي الثانية من الكلمات
المتشابهة الضلال وهو مصدر ضل يضل يأتي في كتاب
الله ولغة العرب لمعان ثلاثة الأول بمعنى الهلاك
قال تعالى حاكياً عن الكفار استبعادهم للبعث والنشور
وقالوا أإذا ضللنا في الأرض أي هلكنا وقبرنا في الأرض وجعلنا

تراباً أإنا لفي خلق جديد والثاني أنه يأتي بمعنى العذاب
قال الله تعالى إن المجرمين في ضلال وسعر أي في عذاب
أليم ونار يستعر لهيبها ولا يطفأ جمرها ولذلك عقبه
بقوله يوم يسحبون في النار على وجوههم أي أنهم في عذاب
أليم في هذا اليوم الذي يفعل بهم فيه هذا الفعل وهو يوم
القيامة والثالث أنه يأتي بمعنى الغواية عن واضح السبيل
أي عن السبيل الواضح المستوي الذي يهدي من سلكه فيه
إلى النجاة إلى الطريق الخفي الملتوي الذي يهدي من سلكه
إلى الهلاك ومنه قوله تعالى ولقد أوحينا إلى موسى أن أسر
بعبادي فاضرب لهم طريقاً في البحر يبساً لا تخاف دركاً
ولا تخشى فأتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم من اليم ما غشيهم
وأضل فرعون قومه وما هدى أي أغواهم عن طريق الحق
وهي اتباع موسى وتصديقه فيما جاء به حتى كان سبب ذلك
هلاكهم في اليم وما هداهم كما زعم في قوله ما أريكم إلا ما أرى
وما أهديكم إلا سبيل الرشاد وإنما قال عليه هداهم المثال
من الكلمة الثالثة في الحقيقة

قلت...

ومثاله
من هذه الكلمة قوله تعالى ولقد ضل قبلهم أكثر الأولين
أي غووا عن واضح السبيل والثالثة من الكلمات
المتشابهة الإضلال وهو مصدر أضل يضل وهو يأتي
في كتاب الله لمعنيين الأول بمعنى الإهلاك والتعذيب
والإغواء عن واضح الطريق كما مر في ضل ويحتمل أن
يكون قوله تعالى أضل فرعون قومه بمعنى أهلكهم وأوجب لهم
العذاب أو أغواهم والله أعلم والثاني أن يأتي بمعنى
الحكم والتسمية

قال الشاعر ٥

فإن الهدى قومه وضلاله ——— البيت

السابق وقد تقدم تفسيره فيكون إذا يقال في قوله
تعالى إن الله يضل الظالمين أنه بمعنى حكم عليهم بالضلال
وهو الغواية عن واضح الطريق ويسميهم به أي يسميهم
ضالين لما ضلوا بفعلهم واختيارهم عن الحق وذلك واضح أو
بمعنى يهلكهم ويعذبهم لما فعلوا أموجبها فهذه هي معاني الضلال

المسند اليه تع في كتابه لانها الموافقة
والاضلال
لمقتضى العقل والقرآن قالت المجبرة جميعا لانه
يجوز ان يكون بمعنى صرفهم عن طريق الحق لان ذلك يؤدي
الى بطلان الاوامر والنواهي وارسال الرسل والى
اثبات الحجة للاشقياء عليه تع خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
يجوز ان يكون معناها ذلك بناء على مذهبهم انه لا يقبح منه
تع قبيح واذا اردنا ابطال قولهم هذا قلنا ذلك اي
حمل قوله تع يضل الله الظالمين على ما ذكرتم ذم له تع
بفعل القبيح وهو الاغواء عن طريق الحق وتزكية لابليس
وجنوده اي تنزيه لهم عن فعل ذلك لانكم قلتم هو المضل
لا ابليس فنزهتم ابليس وذممتم الله تع وابليس معترف
بانه الذي يضل الاشقياء كما حكى الله عنه في قوله
وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله وقال لاتخذن
من عبادك نصيبا مفروضا ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم
فليبتكن آذان الانعام ولامرنهم فليغيرن خلق الله وذلك
اي ذم الله وتزكية ابليس وجنوده كفر بالله تع واتباع
لابليس واتخاذه وليا وقد قال تع ومن يتخذ الشيطان
وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا والرابعة من
الكلمات المتشابهة الاغواء وهو يأتي في لغة العرب
لثلاثة معان الاول بمعنى الصرف عن واضح الطريق
يقال اغوى الدليل القافلة اي صرفهم عن واضح الطريق
والثاني بمعنى الاتعاب يقال اغوى فلان الفصيل اي اتعبه
بمنعه عن الماء واللبن حتى اجهده العطش والثالث
بمعنى الحكم والتسمية فيقال مثلا اغوى فلان فلانا اي حكم عليه
بالغواية وسماه غاويا كما يقال اضله اي حكم عليه
وسماه به اذا عرفت ذلك فيجوز ان يقال ان الله اغوى
الضلال بمعنى حكم عليهم بالغوى وسماهم به لما غووا باتباعهم
واختيارهم ويجوز ان يقال ان الله يغويهم اي الضلال
في الآخرة بمعنى يتعبهم فيها بالعذاب الاليم جزاء لهم على
اعمالهم القبيحة التي ارتكبوها في الدنيا لان هذا هو
الذي يجوز ان يفعله تع لانه موافق للعدل لذا ...

قال

قالت المجبرة جميعا انه يجوز ان يقال ان الله تع اغوى
الضلال بمعنى صرفهم عن طريق الحق لما عرفت فيما تقدم
خلافا للمعتزلة فانهم قالوا يجوز ان يكون معناه ذلك قلنا
في الرد عليهم ذلك ذم لله تع وتزكية لابليس وذلك كفر كما
سلف من بيانه آنفا والخامسة من الكلمات المتشابهة
الفتنة وهي لمعان اربعة بمعنى المحنة اي المشقة في الامور
الدينية والدنياوية وذلك كما قال صلى الله عليه وآله وسلم
ستاتي من بعدي فتن اي محن ومشاق متشابهة اي يشبه
بعضها بعضا فلا ندري ايها الحق وايها الباطل كقطع الليل المظلم
شبه صلى الله عليه وآله وسلم شدة تشاكل تلك المحن حتى لم يتميز
الحق منها بشدة تشاكل اجزاء الليل المظلم في الاظلام فانه
ليس تنقص تلك الاجزاء دون بعض في الاظلام وعدم التمييز
لبعضها عن بعض فيظن المؤمنون انهم كالكون منها اي من تلك
الفتن المتشابهة لانه يلتبس عليهم الامر فيظنون انهم قد لحقهم
الهلاك لما لم يتميز لهم الحق ولم يعرفوه ثم يكشفها اي تلك
الفتن والمحن بنا اهل البيت اي اخص اهل البيت وذكر بان
يقوم منهم فانه يفرق الحق من الباطل ويوضح سبيل الهدى
فيسلك الى عالم الخير والثاني انها تاتي بمعنى الاختبارات
للمؤمنين ليتميز صادق الايمان من غيره قال تع الم
احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون
اي يتركون على النطق بالايمان من غير اختبارات بايجاب امور وتحريم
امور وابتلاء وعما يتميز به من قال آمنا بلسانه وقلبه ومن
قال ذلك بلسانه ليس الامر كذلك بل لا بد من الاختبارات
ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا الى تمام
الآية وهي وليعلمن الكاذبين اي اختبرناهم بان نبعث
والمعنى ابتلى اي بان اوجبنا عليهم التكاليف الشاقة التي
تكون مخالفة للهوى من الجهاد والصلوة والصوم واتباع الرسل
والايمان بهم ووجوب امتثال امرهم وانزلنا بهم الشدائد
من الالم والقحط وغيرها ليتميز الصابر الراضي الصادق في ايمانه
من ضده ومثل هذه الآية قوله تع واذا مس الانسان ضر دعانا

ثم اذا خولناه نعمة منا قال انما اوتيته على علم بل هي فتنة ولكن اكثرهم لا يعلمون اي ان النعمة التي خولناه وملكناه بعد الضر ليس على ما زعمه وانما تلك النعمة فتنة وبلية ليتميز المسلم من الكافر كما قال النبي داود عليه ليبلوني أأشكر أم أكفر والله اعلم والرابع انها بمعنى العذاب قال تعالى يوم هم على النار يفتنون اي يعذبون بما كسبوا يدل عليه قوله تعالى ذوقوا فتنتكم هذا الذي كنتم به تستعجلون اي ذوقوا عذابكم اذا عرفت ذلك فاعلم ان تعالى فتن الله المكلفين بمعنى اختبرهم بالتكاليف والشدائد كما ذكرنا في قوله تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم لان ذلك مما يصح منه تعالى ويجوز ايضا ان تعالى يفتن الله المغضوب عليهم اي الذين سخط عليهم بسبب مخالفتهم امره ونهيه بمعنى يعذبهم بما كسبت ايديهم اذ لا يلزم من ذلك قال العدلية لا انه يجوز ان يقال ذلك بمعنى يضلهم عن طريق الحق اي يغويهم عنه لان ذلك قبيح وهو تعالى لا يفعله خلافا للمجبرة فانهم قالوا انه يجوز ان يكون معناه وحقيقته تعالى ذلك قلنا في الرد عليهم ان القول بمعنى يفتن الله الظالمين ذلك اي يضلهم عن طريق الحق صفة نقص له تعالى لانه قبيح ومن فعل القبيح فقد اتصف بصفة النقص وهو ايضا ذم لله تعالى لفعل القبيح وتركه ابلغ عن فعله كما مر في غير هذا وذلك كفر قطعا والله اعلم

تنبيه اي هذا التنبيه على ما ذكرنا يغفل عنه مما يحتاج معناه من تفسير معنى الفتنة السابق اعلم ان الله سبحانه قد اخبرنا انه ابتلى الناس بالتكاليف والشدائد والخير والشر فمنهم من هو مثل ما قال تعالى ومن الناس من يعبد الله على حرف اي غير متمكن في عبادته لعدم رسوخ الايمان في قلبه بل هو فيه كمن هو على طرف شاهق مزلة مرمكانه اذ ذلك لكن هذا ايمانه في قلبه غير متمكن بل يزيله ادنا بلوا قال تعالى في صفته فان اصابه خير اطمأن به اي نعمة ولينة وصحة جسمه اطمأن به وسكن قلبه وبقي ما يظهر من ايمانه وان اصابته فتنة اي بلوا ومشقة في نفسه او اهله او ماله انقلب على وجهه اي ترك ذلك الايمان الذي كان يتظاهر به وابدا

ما يكتمه من النفاق والكفر كالذي يتوجه طريقا لتحصيل امر فيأخذ فيها ثم لا يحصل له منها ما يريده فينقلب على وجهه راجعا من تلك الطريق تاركا سلوكها غير مبقيا وجملتها ثم بين تعالى هذا الذي ايمانه على هذه الصفة بقوله خسر الدنيا والاخرة فلم ينل شيئا منهما لا من الدنيا ما يومله من نعيمها ولا من الاخرة ما اعده للمؤمنين من الثواب الدائم لان رسوخ التقوى والايمان سبب نيلهما كما قال تعالى ومن يتق الله يجعل له من امره يسرا وقال ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ذلك هو الخسران المبين اي خسران الدنيا والاخرة هو الخسران الواضح لا غيره ومن الناس من صدق ايمانه ورسخ في قلبه وتمكن فلا يزيله شي من البلوا وان عظمت بل يزيده ايمانا فهو مثل ما قال تعالى وكاين من نبي اي كثير من الانبيا قتل معه ربيون كثير والربيون هو جمع ربي والربي العالم منسوب الى الرب لايمانه وعبادته له فما وهنوا اي هولا الربيون لما اصابهم في سبيل الله من القتل الى تمام الاية وهو قوله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين ثم اخبر عنهم تعالى بما صدر منهم عند هذه البلوا العظيمة وهي قوله تعالى وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين ثم اخبر تعالى بما اعطاهم من الجزا على صبرهم وصدق ايمانهم ورضاهم بالبلوا بقوله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ثواب الدنيا وحسن ثواب الاخرة والله يحب المحسنين فسنة الله تعالى الامتحان منه للمكلفين بالبلوا الناز له بهم حيث لم يكشف تعالى من عبده بقولهم امنا لان الثواب المعد للمومنين لعظمه لا ينال بمجرد الايمان بل لا بد معه من البلوا واذا كان كذلك فربما يومن العبد ايمانا خالصا وفي علم الله انه لو بلاه بادنا بلوا لم يثبت على ايمانه فعصمه بمن كذلك وفي علم الله انه يثبت على ايمانه وان ناله ما نال من البلوا ومن العدل ان لا يكون المومنان على سوى لحسن البلوا منه تعالى للعباد ليتميز ويظهر من علم منه تعالى انه صادق الايمان وهو الذي ثبت عليه عند البلوا من المنتسب

عند البلوا وانما هو فيه على حرف
به وهو الذي لاشك عليه بالاختبار الذي يفعله الانسان فيمن جهل حاله
اي على حرف كما هو معروف فحقق الله عنه اي الاختبار
ليعرف حقيقة امره كما هو من الالفاظ معناه من نحو قوله ونبلوا اخباركم
المذكور عاهو من الالفاظ اي المخلوقين بالتكاليف اختبار الجاهل بحال
لانه تع اخبرهم اي المخلوقين ما بيّنه الاعين وما تخفي الصدور وانما
الاختبار لانه تع يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور وانما
ذلك الاختبار ليعرف هولاء المدعون انهم مومنون انهم غير
صادقين في دعواهم للايمان ويظهر حالهم عند الناس
لانه تع لو اكتفا ما هو عالم به من عدم ثبوتهم على الايمان
عند البلوا وعذبهم على ذلك لكانوا ربما يقولون لم يعذبنا وقد
امنا وصدقنا وقد نبه تع على ذلك بقوله احسب الناس
ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون والله اعلم
والتابعين والتابعين من الكلمات المتشابهة الطبع والختم
اللذين ذكرهما الله تع في قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا
يومنون الا قليلا وفي قوله ختم الله على قلوبهم وهما ياتيان
بمعنيين الاول بمعنى التغطية على المطبوع عليه والمختوم
عليه والثاني بمعنى العلامة المميزة للشيء عن غيره فالتي
الخد لبه واذا كانا ياتيان لهذين المعنيين فيجب انه
لا يجوز ان يقال انهما اذا كانا مسندين الى الله تع كما يقال
ان الله تع ختم على قلوب الكفار وطبع بمعنى غطا على قلوبهم
حتى لا يعرفون الحق ولا يعلمونه لان ذلك يودي الى قبح وهو
تكليف ما لا يعلم والله تعالى عنه خلافا للمجبرة فانهم
قالوا يجوز ان يكون معناهما منه تع ذلك بنا على اصلهم
واذا اردنا ابطال قولهم قلنا المعلوم ان الله
تع قد امرهم اي الكفار ونهاهم على السن رسله اذ هو
المعلوم ان الرسل انما ارسلت اليهم عكس من لم يعقل
فانه تع لم يامره ولم ينهاه بل رفع عنه حرج التكليف فقال
ولا على المجنون حرج وذلك انه لا يوصف ما يخاطب به فلو كان
تع قد غطا على قلوب الكفار كما زعموا لكانوا نحو المجانين
اي مثلهم في الحكم لا يعقلون معنى ما خوطبوا به حينئذ وانما
قلنا انه تع لا يخاطب الا من يعقل اذ خطاب من لم يعقل

معنى ما خوطب به صفة نقص لذلك المخاطب عند كل عاقل
يعلم ذلك ضرورة والله يتعالى عنها ولذلك وصف تع ما
جاءت به الرسل بالبينات كما قال تع وما على الرسول الا
البلاغ المبين وهو الذي يفهم المراد والفهم للعباد بال
خطاب انما هو مما جعل الله في القلب من العقل المنير ولو
كان تع قد غطا على القلب حتى خفي نوره الذي يفهم به مراده
من الخطاب لم يكن خطابه مبينا لعدم فهمه والله اعلم
والله سبحانه وتع يتعالى عنها اي عن جميع صفات النقص و
بل له الاسماء الحسنى والصفات العليا قال لغرض العدل به
ويجوز ان يكون الطبع على القلب والختم عليه من الله تع بمعنى
جعل علامة في القلب قال المولف عليه
وفيه اي في هذا القول وهو انه يجوز ان يكون الطبع
والختم بمعنى جعل علامة في القلب نظر وذلك لانها اي تلك
العلامة التي جعلت في القلب وعبر عنها بالطبع والختم تكون
عبثا لا فائدة فيها عند التامل والله اعلم تع لا يفعل العبث
لان تلك العلامة لا تخلو اما ان تكون للحفظة او لله تع او لا لله
ولا للحفظة والكل باطل اما الاول فقد اشار المولف عليه
السلام اليه بقوله لانها اذ كانت الحفظة عليهم يعرفون بها حال
ذلك الشخص فاعمال الكفار اوضح منها في الدلالة على معرفة حالهم
لان اعمالهم مشاهدة بينة لانهم يعالجونها بجوارحهم وهذه
العلامة خفية ولا شك ان جعل العلامة الخفية مع وجود
العلامة الظاهرة لا فائدة لها مع انهم اي الحفظة عليهم
لا يرون الا ما ظهر لغيرهم دون ما خفي نحو ما دلوا اللباس من
العورة كما ورد في الحديث النبوي انهم يصرفون ابصارهم
عند قضا الحاجة حتى لا يرون العورة عند كشفها ولذلك كره لقاضي
الحاجة كل فعل لا بد عن اليه الحاجة ولا هو من توابعها لانه اذا
فعل شيا من ذلك اذن بالقرا فتلتفت الحفظة فيوذيهم بروية
عورته ذكر معنى هذا الامام المهدي قبل ذلك على ان اللباس
يستر العورة منهم واذا كان يسترها فلا يرونها فبالاحرا انهم لا
يرون القلب لا حجابه عاهو اكثف واغلظ من اللباس من
الجلد واللحم فبطل ان تكون تلك العلامة للحفظة عليهم واما

والعظم

اي جعلها اسم على كل كافر
ما يوس الايمان لاجل وخبر
تمنع الكافر من الايمان كالسقف
السود املاكا ورد وبعض
الاخبار واما جعل اسم
العلامة ليميز ذكر الكافر
للملائكة

وأما الثاني فبعد إثبات أنه عليم بقوله والله تعالى عنه
لأنه تعالى عالم الغيب والشهادة فلا يغيب عنه شيء من الأشياء
فلا يحتاج إلى علامة تدل على شيء لأنه إنما يحتاج إليها من يجهل
بعض الأمور وأما الثالث فبطلانه واضح والله أعلم
فبطل أن يكون معنى الطبع جعل علامة كما ذكروه وإذا عرفت
ذلك فالتحقيق الذي يهدي إليه النظر الصحيح أنه أي كل واحد
من الطبع والختم المضاف إليه تعالى عبارة عن توافق مقتضى
العقول ومحكم الكتاب وذلك المعنى هو منع الله تعالى
إياهم أي الكفار الذين لم يأتمروا بأمره ولم ينتهوا بنهيه
تنوير القلب الزائد على العقل الكافي إذ لا دليل على أن العقل
المحتاج إليه في معرفة التكليف لا بد منه لكل مكلف مهما بقي مكلفا
وأن الله يزيد فيه على ذلك لمن يشاء فيكون معنى الطبع على
القلب والختم عليه هو أن الله تعالى يسلبه تلك الزيادة
التي كان يفعلها له لو أطاع ويبقي القدر الذي لا بد منه له
لأن من أطاع الله تعالى فأتمر بأمره وانتهى بزجره نور الله قلبه
فزاد في عقله كما قال تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه
إلى معرفة أمور لا يتمكن من معرفتها من لم يؤمن وذلك بأن يزيد
في عقله ما يهديه إلى تلك الأمور كما أنه يثيبه على إيمانه في الآخرة
وقال تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى أي الذين اهتدوا بما
جاءت به الرسل ودلهم عليه العقل زادهم الله هدى
على هداهم جزاء لهم على فعلهم وقال تعالى إن تتقوا الله يجعل
لكم فرقانا أي تنويرا في عقولكم وزيادة فيها تفرقون به بين الحق
والباطل كما هو حقيقته وليس المراد بالفرقان هو نفس
العقل لأنه قد جعله مشروطا بحصول التقوى والتقوى إنما
تكون بعد العقل هو الطاعة لأن المعلوم عند كل عاقل
أن من عصى الله سبحانه وخالف أمره لم يستحق زيادة النعم
حصول ثوابها فلا يمده الله تعالى بشيء من ذلك ما دام ذلك
العاصي مصرا على عصيانه غير مقلع عنه كما أنه لا يستحق منه
تعالى الإثابة ما دام كذلك فسنة الله سبحانه وتعالى سلبه إياهم
ذلك التنوير الذي يفعله للمؤمنين بالختم والطبع لأنهم صاروا
بسبب سلبه إياهم له فيما يصل إليه المؤمنون ولا يصلون

إليه

إليه كالمختوم على قلبه وقد أشار تعالى إلى مثل هذا
في قوله ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوأى أن كذبوا بآيات
الله وكانوا بها يستهزئون فإن في هذه الآية تصريحا أن من ارتكب
السيئة وفعل الفاحشة كان عاقبته الكفر بالله وذلك لأنه
يسلب ما يشبهها مما يقوده إلى الصلاح فيتبع هوى نفسه
وما يدعوه إليه من المهلكات حتى كأنه لا يعلم الهدى ولا ينظره
ولا يسمع من يدعوه إليه من المهلكات والله أعلم والثامنة
من الكلمات المتشابهة الغشاوة والعاشرة الوقر
والحادية عشرة الحجاب وقد وقع تعالى ما يراد بها في
القرآن فقال وأما قوله تعالى وعلى أبصارهم غشاوة وقوله
وقوله تعالى حكاية عن مقالة الكفار وفي آذاننا وقر ومن بيننا
وبينك حجاب فتشبيه أي فذلك ليس مجعولا لهم على حقيقته
وإنما هو تشبيه على أنهم حيث لم يعملوا بمقتضى ما سمعوا ورأوا
ولا سمعية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بل أهملوا ذلك واستخفوا
به وتبعوا أهواءهم فكأن في آذانهم وقرا فلا يسمع وعلى
عينه غشاوة أو غطاء فلا يبصر ومن بينه وبين الناصح حجاب
كثيف لا يصل إليه نصحه مع ذلك الحجاب ووجه التشبيه ظاهر
فإنه من لم يعمل بمقتضى ما يسمع ويبصر ولا يسمع قول الناصح
شبيه بمن عدم السمع والبصر وبعد عن الناصح إذ الفائدة
من سماع الشيء وإبصاره إنما هو العمل بمقتضاه فإذا لم يحصل العمل كان
ذلك الشيء كأنه لم يسمع ولم يبصر والله أعلم وقد صرح تعالى
بالتشبيه في قوله ومن الناس من يشتري لهو الحديث
ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك
لهم عذاب مهين وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبرا كأن
لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا فبشره بعذاب أليم فتكون هذه
الآية مبينة أن المراد بذلك في الآيات الأول ومفسرة له فإن
القرآن يفسر بعضه بعضا ويبين بعضه بعضا والله أعلم
والثانية عشرة من الكلمات المتشابهة التزيين والثالثة
عشرة التحسين ومعناهما في كتاب الله ما سأبين
في الرد على المجبرة فالعدلية والله تعالى لا يزين المعاصي
ويحسنها في أعين عباده حتى يقع من أعلمها بسبب ذلك ولكن يقبحها

لأنه

ذكرتموها إليهم وحبّب الإيمان وزيّنه في قلوب المؤمنين كما قال
تعالى ولكن الله حبّب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم وكرّه إليكم
الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون فضلاً فإنه
للمجبرة فإنهم زعموا أنه يكون من الله ذلك وإذا أردنا إبطال
قولهم قلنا تزيين القبيح صفة نقص لمن فعل ذلك
فإن كل عاقل يعلم بضرورة عقله أنه من زيّن القبيح وما يليه
بفعل الفواحش من الزنا وشرب الخمر والإقدام على القبائح متّصف
بصفة نقص يذمّه بها جميع العقلاء ويحكمون بحسن ذمّه
وعقوبته ويبرؤون من مدحه على ذلك والله سبحانه
وتعالى يتعالى عنها أي عن صفات النقص كما تقدم بيانه قالوا
قال تعالى كذلك زيّنا لكل أمة عملهم فصرّح في هذه الآية أنه فعل
التزيين لكل أمة والمراد تزيين المعاصي قلنا ليس كذلك ظاهر
في ظاهر هذه الآية شبهة تدل على صحة ما ذهبتم إليه إلا أنه
تيسر لكم لها على ما تريدون وإنما المراد بالعمل المزيّن لكل أمة
في الآية هو عملهم اللائق بهم فعله فإن الله تعالى بعدله وحكمته
لم يجعل الناس جميعاً أمة واحدة بل جعلهم أمماً وجعل لكل
أمة ما شرعه لهم وهو المفروض عليهم والمندوب
لهم فعله والمراد بالتزيين أنه زيّنه في قلوب الأمم بالوعد بالثواب
على فعله والسلامة من العقاب الذي يستحقه
من تركه كما يعلم ذلك في الشاهد فإن السيد إذا قال لعبده
افعل لي فعلاً وأنا أكسوك وأكرمك وأدفع منك كذا وأسلمك من
العقوبة ثم عيّن له ذلك الفعل أنه قد حسّنه في عينه وزيّنه
في قلبه كذلك الله تعالى فلم يقبلوا إلى الأمم المزيّن لهم أعمالهم
الإمارة بتزيين الشيطان وحسنه لا ما زيّنه الله تعالى كما قال تعالى
مخبراً بذلك وإذ زيّن لهم الشيطان أعمالهم أي التي عملوها من
المعاصي وأوجدوها على حسب إرادتهم ودواعي أهوائهم
بلا سلطان منه عليهم ولا حجة أقامها توجب اتباعه
كما قال تعالى حاكياً عنه وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله
وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان
إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي الآية فعرفت من هذا معنى تزيين
الله العمل وتحسينه والرابعة عشرة من الكلمات المتشابهة

القضا

القضاء وهو يأتي لمعانٍ ثلاثة الأول بمعنى الخلق قال تعالى ثم استوى
إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا
أتينا طائعين فقضاهن سبع سماوات في يومين أي خلقهن
والثاني بمعنى الإلزام للخلق حكماً من الأحكام كما قال تعالى وقضى ربك
ألا تعبدوا إلا إياه أي ألزمكم وحكم عليكم بأن تخصّوه بالعبادة
دون غيره ممن تدعونه إلهاً لأنه الذي أوجدكم من العدم وتفضل
عليكم بصنوف النعم وظهرت لكم آياته وتتابعت إليكم آلاؤه فهو
الذي يستحق العبادة دون غيره ممن لا يضر ولا ينفع والثالث
بمعنى الإعلام كما قال تعالى وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً أي أعلمناهم بأنهم سيفعلون
ذلك لا محالة إذا عرفت معاني القضاء فيجوز أن يقال إن الطاعات
بقضاء الله تعالى لكن لا مطلقاً بل بمعنى إلزامه وحتمه للواجبات
منها عليهم لأن هذا المعنى للقضاء هو الذي يوافق محكم القرآن
إذ لا يكون حسنة فعلاً للعبد خلافاً للمجبرة فإنهم قالوا بل
معنى قولنا الطاعات بقضاء الله أي بخلقه فينا وذكرنا منهم
على ما ذكرناه أنه لا فعل للعبد وإذا أردنا إبطال قولهم هذا
قلنا إن صحة الأمر بها منه تعالى وصحة النهي لنا عن تركها ينافي خلقه
تعالى لها فينا لأنه إنما يكون للأمر والنهي معنى إذا كانا بالنسبة للمخلوق
في المأمور والمنهي بما يقدر على فعله وتركه يعلم ذلك ضرورة
وأما ما هو مخلوق فينا فلا يصح الأمر به ولا النهي عنه إذ لا معنى
لأن يقول لنا كونوا بيض الوجوه طوال القامة جعد الشعر ولا
تكونوا سود الوجوه قصار القامة كما ذلك واضح لكل عاقل قبل
ذلك على أن الطاعات المأمور بها والمعاصي المنهي عنها ليست
مخلوقة له تعالى فينا وإنما هي فعل لنا توجد بحسب إرادتنا وتعدم
بحسب كراهتنا فلذلك لم يصح أن يقال إنها بقضاء الله أي بخلقه
بل بأمره وإلزامه وأما المعاصي أي الطاعات المأمور بها فإنه
قطعاً ونصاً عن فاعل الشيء الذي يسمّى منه كما قطعاً كان فاعل
الكبر متكبراً أهل العلم على هذا أن تخلو الله تعالى من فعلها لئلا يفعله
الله لكنه متكلم لفعله الكلام وذلك أي جعل الله
الله تعالى متخذاً لئلا ووصفه به كفر قطعاً لأنه صفة نقص فيمن
وصفت فيه ومن أثبت لله تعالى صفة نقص فقد كفر به والله أعلم

وأدلة المعقول لأنه يكون معنى خلقه في العباد لأن ذلك خلاف لأدلة العقل ومحكم القرآن صح

لأن كانا بالنسبة للمخلوق في المأمور والمنهي بل بما تقدر على فعله وتركه يعلم ذلك ضرورة وأما ما هو مخلوق فينا فلا يصح الأمر به ولا النهي عنه إذ لا معنى

يسمى متكبراً

به وهو الذي لا شك عليه عند البلوا وانما هو فيه على حرف
اي على جوف ما لاختبار الذي يفعله الانسان فيمن جهل حاله
ليعرف حقيقة امره كما هو معروف فحقه الله عنه اي الاختبار
المذكور عما هو من الالفاظ معناه من نحو قوله ونبلوا اخباركم
لانه تع اخبرهم اي المخلوقين بالتكاليف اختبار الجاهل عال
المختبر لانه تع يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور وانما
ذلك الاختبار ليعرف هؤلا المدعون انهم مومنون انهم غير
صادقين في دعواهم للايمان ويظهر حالهم عند الناس
لانه تع لو اكتفا بما هو عالم به من عدم ثبوتهم على الايمان
عند البلوا وعذبهم على ذلك لكانوا ربما يقولون لم يعذبنا وقد
امنا وصدقنا وقد نبه تع على ذلك بقوله احسب الناس
ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون والله اعلم
والسابع عشر والثامن عشر من الكلمات المتشابهة الطبع والختم
اللذين ذكرهما الله تع في قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا
يومنون الا قليلا وفي قوله ختم الله على قلوبهم وهما يأتيان
لمعنيين الاول بمعنى التغطية على المطبوع عليه والمختوم
عليه والثاني بمعنى العلامة المميزة للشي عن غيره فقال
العدلية واذا كانا يأتيان لهذين المعنيين فيجب انه
لا يجوز ان يقال انهما اذا كانا مسندين الى الله تع كما يقال
ان الله تع ختم على قلوب الكفار وطبع بمعنى غطا على قلوبهم
حتى لا يعرفون الحق ولا يعلمونه لان ذلك يؤدي الى قبح وهو
تكليف ما لا يعلم والله تعالى عنه خلافا للمجبرة فانهم
قالوا يجوز ان يكون معناهما منه تع ذلك بناء على اصلهم
واذا اردنا ابطال قولهم قلنا المعلوم ان الله
تع قد امر اي الكفار ونهاهم على السن رسله اذ
المعلوم ان الرسل انما ارسلت اليهم عكس من لم يعقل
فانه تع لم يأمره ولم ينهاه بل رفع عنه خرج التكليف فقال
ولا على المجنون حرج وذلك انه لا يعرف ما يخاطب به فلو كان
تع قد غطا على قلوب الكفار كما زعموا لكانوا نحو المجانين
اي مثلهم في الحكم لا يعقلون معنى ما خوطبوا به فيجب انما
قلنا انه تع لا يخاطب الا من يعقل اذ خطاب من لم يعقله

فل
معنى ما خوطب به صفة نقص لذلك المخاطب عند كل عاقل
يعلم ذلك ضرورة والله يتعالى عنها ولذلك وصف تع ما
خاطب به الرسل بالبيان بالبينات كما قال تع وما على الرسول الا
البلاغ المبين وهو الذي يفهم المراد والفهم للمعاني انما
الخطاب انما هو بما جعل الله في القلب من العقل المنبه ولو
كان تع قد غطا على القلب حتى خفي نوره الذي يفهم به مراده
من الخطاب لم يكن خطابه مبينا لعدم فهمه والله اعلم
والله سبحانه وتع يتعالى عنها اي عن جميع صفات النقص و
بل له الاسماء الحسنى والصفات العليا قال بعض العدلية
ويجوز ان يكون الطبع على القلب والختم عليه من الله تع بمعنى
جعل علامة في القلب قال المولف عليه
وله اي في هذا القول وهو انه يجوز ان يكون الطبع
والختم بمعنى جعل علامة في القلب نظر وذلك لانها اي تلك
العلامة التي جعلت في القلب وعبر عنها بالطبع والختم تكون
عبثا لا فائدة فيها عند التأمل والله اعلم تع لا يفعل العبث
لان تلك العلامة لا تخلو اما ان تكون للحفظة او لله تع او لا لله
ولا للحفظة والكل باطل اما الاول فقد اشار المولف عليه
الى بطلانه بقوله لانها اذ كانت للحفظة عليهم يعرفون بها حال
ذلك الشخص فاعمال الكفار اوضح منها في الدلالة على معرفة حالهم
لان اعمالهم مشاهدة بينة لانهم يعالجونها بجوارحهم وهذه
العلامة خفية ولا شك ان جعل العلامة الخفية مع وجود
العلامة الظاهرة لا فائدة لها مع انهم اي الحفظة عليهم
لا يرون الا ما ظهر كعملهم دون ما خفي عنهم وقد ادا اللباس من
العورة كما ورد في الحديث النبوي انهم يصرفون ابصارهم
عند قضا الحاجة حتى لا يرون العورة عند كشفها ولذلك يكره الكلام
الحاجة كل فعل لا بد عن اليه الحاجة ولا للمومن نوابعها لانه ادا
فعل شيا من ذلك اذن بالفراغ فتلتفت الحفظة فيوذيهم برؤية
عورته ذكر معنى هذا الامام المهدي تع فدل ذلك على ان اللباس
يستر العورة منهم واذا كان يسترها فلا يرونها فبالاحرا انهم لا
يرون القلب لاحتجابه بما هو اكثف واغلظ من اللباس من
الجلد واللحم فبطل ان تكون تلك العلامة للحفظة عليهم واما

والعظم

وأما الثاني فقد أبطلت عليه بقوله والله تعالى عنها
لأنه تع عالم الغيب والشهادة فلا يغيب عنه شيء من الأشياء
فلا يحتاج إلى علامة تدل على شيء لأنه إنما يحتاج إليها من يجهل
بعض الأمور وأما الثالث فبطلانه واضح والله أعلم
فبطل أن يكون معنى الطبع جعل علامة كما ذكروه وإذا عرفت
ذلك فالتحقيق الذي يهدي إليه النظر الصحيح أنه أي كل واحد
من الطبع والختم المضاف إلى الله تع عباده عمن يوافق منتهى
العقول ويحكم الخطاب وذلك المعنى هو منع الله تع
إياهم أي الكفار الذين لم يأتمروا بأمره ولم ينتهوا بنهيه
تنوير القلب الزائد على العقل الكافي إذ لا دلالة على أن العقل
يحتاج إليه في معرفة التكليف لا بد منه لكل مكلف منهما بل كلفنا
وأن الله يزيد فيه على ذلك لمن يشاء فيكون معنى الطبع على
القلب قلب الكافر والختم عليه هو أن الله تع سلبه تلك الزيادة
التي كان يفعلها له لو أطاع وبقي القدر الذي لا بد منه له
لأن من أطاع الله تع فائتمر بأمره وانتهى لزجره نور الله قلبه
فزاده في عقله كما قال تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه
إلى معرفة أمور لا يتمكن من معرفتها من لم يؤمن وذلك بأن يزيد
في عقله ما يهديه إلى تلك الأمور كما أنه يثبته على إيمانه في الآخرة
وقال تع والذين اهتدوا زادهم هدى أي الذين اهتدوا
بما جاءت به الرسل ودلهم عليه العقل زادهم الله هدى
على هداهم جزاء لهم على فعلهم وقال تع إن تتقوا الله يجعل
لكم فرقانا أي تنويرا في عقولكم وزيادة فيها تفرقون به بين الحق
والباطل كما مر تحقيقه وليس المراد بالفرقان هو نفس
العقل لأنه قد جعله مسببا عن حصول التقوى والتقوى إنما
يكون بعد العقل هو الطاعة لأن المعلوم عند كل عاقل
أن من عصى الله سبحانه وخالف أمره لم يستحق زيادة لعدم
حصول سببها فلا يمده الله تع بشيء من ذلك ما دام ذلك
العاصي مصرا على عصيانه غير مقلع عنه كما أنه لا يستحق منه
تع الإثابة ما دام كذلك فثبت أن الله سبحانه وتع سلبه إياهم
ذلك التنوير الذي يفعله للمؤمنين بالختم والطبع لأنهم صاروا
بسبب سلبه إياهم له فيما يصل إليه المؤمنون ولا يصلون

إليه

إليه كالمختوم على قلبه وقد أشار تع إلى مثل هذا
في قوله ثم كان عاقبة الذين أساؤوا السوأى أن كذبوا بآيات
الله وكانوا بها يستهزئون فإن في هذه الآية تصريحا بأن من ارتكب
السيئة وفعل الفاحشة كان عاقبته الكفر بالله وذلك لأنه
يسلب بسببها ما يقوده إلى الصلاح فيتبع هوى نفسه
وما يدعوه إليه من المهلكات حتى كأنه لا يعلم الهدى ولا ينظره
ولا يسمع من يدعوه إليه من المهلكات والله أعلم والتاسعة
من الكلمات المتشابهة الغشاوة والعاشرة الوقر
والحادية عشرة الحجاب وقد وقع تعليم ما يراد بها في
القرآن فقال ــــ وأما قوله تع وعلى أبصارهم غشاوة
وقوله تع حكاية عن مقالة الكفار وفي آذاننا وقر ومن بيننا
وبينك حجاب فتشبيه أي فذلك ليس بمجعول لهم على حقيقة
وإنما هو تشبيه على أنهم حيث لم يعملوا بمقتضى ما سمعوا ورأوا
من سيرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بل أهملوا ذلك واستخفوا
به وتبعوا أهواءهم من في أذنيه وقر أي صمم ولا يسمع وعلى
بصره غشاوة أي غطاء فلا يبصر ومن بينه وبين الناصح حجاب
كثيف لا يبلغ إليه نصحه مع ذلك الحجاب ووجه التشبيه ظاهر
فإنه من لم يعمل بمقتضى ما سمع وأبصر ولا سمع قول الناصح
شبيه بمن عدم السمع والبصر وبعد عن الناصح إذ الفائدة
في سماع الشيء وبصره إنما هو العمل بمقتضاه فإذا لم يحصل العمل كان
ذلك الشيء كأنه لم يسمع ولم يبصر والله أعلم وقد صرح تعالى
بالتشبيه في قوله ومن الناس من يشتري لهو الحديث
ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك
لهم عذاب مهين وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبرا كأن
لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا فبشره بعذاب أليم فتكون هذه
الآية مبينة أن المراد بذلك في الآيات الأول ومفسرة له فإن
القرآن يفسر بعضه بعضا ويبين بعضه بعضا والله أعلم
والثانية عشرة من الكلمات المتشابهة التزيين والثالثة
عشرة التحسين ومعناهما في كتاب الله ما سأذكره
في الرد على المجبرة قال ــــ العدل بيده والله تع لا يزين المعاصي
ويحسنها في أعين عباده حتى يقدموا على فعلها بسبب ذلك ولكن يقبحها

ذلك ضدها اليهم وحبب الايمان وزينه في قلوب المؤمنين كما قال
تع ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم
الكفر والفسوق والعصيان اولئك هم الراشدون خلافا فانه
للمجبرة فانهم زعموا انه يجوز من الله ذلك واذا اردنا ابطال
قولهم قلنا تزيين القبائح صفة نقص لمن فعل ذلك
فان كل عاقل يعلم بضرورة عقله انه من زين لحريمه ومماليكه
فعل الفواحش من الزنا وشرب الخمر والاقدام على القبائح متصف
بصفة نقص يذمه بها جميع العقلاء ويحكمون بحسن ذمه
وعقوبته ويبرؤون من مدحه على ذلك والله سبحانه
وتعالى يتعالى عنها اي عن صفات النقص كما تقدم بيانه قالوا
قال تع كذلك زينا لكل امة عملهم فصرح في هذه الاية انه فعل
التزيين لكل امة والمراد تزيين المعاصي قلنا ليس لكم
في ظاهر هذه الاية شبهة تدل على صحة ما ذهبتم اليه الا ان
تسبحكم لها على ما تريدون وانما المراد بالعمل المزين لكل امة
في الاية هو عملهم اللائق لهم فعله فان الله تع بعدله وحكمته
لم يجعل الناس جميعا امة واحدة بل جعلهم امما وجعل لكل
امة عملا هو ما شرعه لهم وهو المفروض عليهم والمندوب
لهم فعله والمراد بالتزيين انه زينه في قلوب الامم بالوعد بالثواب
على فعله والسلامة من العقاب الذي يستحقه
من تركه كما يعلم ذلك في الشاهد فان السيد اذا قال لعبده
افعل لي فعلا وانا اكسوك واكرمك وادفع عنك الشر واسلمك من
العقوبة ثم عين له ذلك الفعل انه قد حسنه في عينه وزينه
في قلبه كذلك الله تع فلم يقبلوا اي الامم المزين لهم اعمالهم
الا ما زينه الشيطان وحسنه لا ما زينه الله تع كما قال تعالى
مخبرا عن ذلك واذ زين لهم الشيطان اعمالهم اي التي عملوها من
المعاصي واوجدوها على حسب ارادتهم ودواعي اهوائهم
بلا سلطان منه عليهم ولا حجة اقامها توجب اتباعه
كما قال تع حاكيا عنه وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله
وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان
الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الاية فعرفت من هذا صحة تنزيه
الله العدل وتحسينه والرابعة عشرة من الكلمات المتشابهة

القضا

القضا وهو ياتي لمعان ثلثة الاول بمعنى الخلق قال تعالى ثم استوى
الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا
اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين اي خلقهن
والثاني بمعنى الالزام للخلق حكما من الاحكام كما قال تع وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه اي الزمكم وحكم عليكم بان تخصوه بالعبادة
دون غيره ممن يدعونه الها لانه الذي اوجدكم من العدم وتفضل
عليكم بصنوف النعم وظهرت لكم اياته وتتابعت اليكم الاؤه فهو
الذي يستحق العبادة دون غيره ممن لا يضر ولا ينفع والثالث
بمعنى الاعلام كما قال تع وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا اي اعلمناهم بانهم سيفعلون
ذلك لا محالة اذا عرفت معاني القضا فيجوز ان يقال ان الطاعات
بقضاء الله تع لكن لا مطلقا بل بمعنى الزامه وحتمه للواجبات
منها عليهم لان هذا المعنى للقضا هو الذي يوافق محكم القرآن
اذ لا يكون حسنه فعلا للعبد خلافا للمجبرة فانهم قالوا بل
بمعنى قولنا الطاعات بقضا الله اي بخلقه فينا وذلك بناء منهم
على مذهبهم انه لا فعل للعبد واذا اردنا ابطال قولهم هذا
قلنا ان صح الامر بها منه تع وصح النهي لنا عن تركها ينافي خلقه
تع ايضا فينا لانه انما يكون للامر والنهي معنى اذا كان المكلف
في المامور والمنهي بل على بعد على فعل وتركه بعد ذلك ضرورة
واما ما هو مخلوق فينا فلا يصح الامر به ولا النهي عنه اذ لا معنى
لان يقول لنا كونوا بيض الوجوه طوال القامة جعد الشعر ولا
تكونوا سود الوجوه قصار القامة كما ذلك واضح لكل عاقل فدل
ذلك على ان الطاعات المامور بها والمعاصي المنهي عنها ليست
مخلوقة له تع فينا وانما هي فعل لنا نوجدها بحسب ارادتنا ونعدمها
بحسب كراهتنا فلذلك لم يصح ان يقال انها بقضا الله اي بخلقه
بل بالامر والالزام وايضا هي اي الطاعات المامور بها لله
قطعا ونصا عن وفاعل البدل ليس ممدوحا قطعا كما ان فاعل
الكفر منكر الهلوم على هذا ان يخلو الله تع منه لالا ليفعله
للدليل كما انه متكلم لفعله الكلام وذلك اي فعل الله
الله تع منه لا ووصفه به كفر قطعا لانه صفة نقص فمن
وصلت فيه ومن اثبت لله تع صفة نقص فقد كفر به والله اعلم

وادلة المعقول لا انه يكون بمعنى خلقه في العباد لان ذلك خلاف لادلة العقل ومحكم القرآن صح

لا اذا كان بايس مخلوق في المامور والمنهي بل يقدر على فعله وتركه بعد ذلك ضرورة واما ما هو مخلوق فينا فلا يصح الامر به والنهي عنه اذ لا معنى

يسمى تكبرا ام

قالت العدلية وكما لا يصح أن يقال إن الطاعات بقضاء الله
أي بخلقه كذلك لا يصح أن يقال إن المعاصي بقضاء الله أي بمعنى
خلقها الله إذ ألزم بها بل بمعنى أنها حصلت وهو عالم بها خلافا
للمجبرة فإنهم قالوا إن معنى قولنا المعاصي بقضاء الله أي بخلقه
لها فينا والحجة لنا على إبطال قولهم ما مر أن ذلك يؤدي إلى
بطلان النهي عنها والمعلوم أنه تعالى قد نهى عنها والكلمة الخامسة
عشرة من الكلمات المتشابهة القدر وهي تأتي بمعان ستة الأول
بمعنى الإيجاد على إيجاد الشيء والإحكام له قال تعالى إنا كل شيء خلقناه
بقدر أي خلقناه بقدرة وإحكام له أي ونحن قادرون على خلقه
ونحكمه له فلا يأتي على خلاف ما نريد والثاني بمعنى العلم بالشيء
قال تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل
بقدر ما يشاء أي ينزل من الرزق لعباده ما يشاء أي ما يعلم
أنه أصلح لهم وأدعى إلى فعل ما كلفوا والثالث أن يكون بمعنى
القدر بسكون الميم وهو القياس قال تعالى أنزل من السماء
ماء فسالت أودية بقدرها أي بقدر ما تتسع له وتحتمله من الكثرة
والقلة والرابع أنه يأتي بمعنى الإعلام بالشيء ٥٥٥

قال العجاج

٥ واعلم بأن ذا الجلال قد قدر ٥ في الصحف الأولى التي كان سطر ٥
٥ أمرك هذا فاجتنب منه التتر ٥

أي أعلم في الكتب التي نزلت على الأنبياء بأمرك أيها المخاطب
وأخبر به فاجتنب منه التتر والتبر والخامس أنه يأتي
بمعنى الأجل للشيء وهو مدة بقائه قال تعالى ألم نخلقكم من ماء
مهين فجعلناه في قرار مكين إلى قدر معلوم أي إلى أجل ومدة
معلومة في مدة الحمل ثم ينفصل بقدرة الله والسادس
أنه يأتي بمعنى الحتم للشيء وهو الإيجاب لفعله قال تعالى ما كان
على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من
قبل وكان أمر الله قدرا مقدورا أي كان ما أمر الله
به من الأفعال وفرضه على عباده حتما لازما ليس لهم الإخلال
به وهم يقدرون عليه في حال من الأحوال إذا عرفت
معاني القدر فيجوز أن يقال الواجبات من الأفعال

التبر الكسر والإهلاك كالتتبير قاموس

بمعنى حتمه وإلزامه للمكلفين فعلها لأن هذا المعنى هو
الذي يوافق أدلة العقل ومحكم الكتاب قالت العدلية
لا يجوز أن يقال إنها بقدر الله بمعنى خلقها الله فيهم بقدرته
لأن ذلك ينافي التكليف بفعلها خلافا للمجبرة فإنهم قالوا
يجوز أن يكون معناه ذلك والحجة لنا عليهم ما مر من أن قضية
الأمر بها والنهي عن تركها ينافي خلقه تعالى ضرورة قالت
العدلية أيضا وكذلك الأمر يجوز أن يقال في قولنا إن المعاصي
بقدر الله أي بمعنى خلقها في العاصي بقدرته أو حتمها عليه
لأن ذلك ينافي التكليف بتركها خلافا للمجبرة فقالوا يجوز ذلك
والحجة لنا عليهم ما مر من أن ذلك ينافي قضية الأمر بتركها والنهي
عن فعلها والكلمة السادسة عشرة من الكلمات المتشابهة
قدر مشددا أي مشدد الدال لأن الذي تقدم تفسيره
قدر مخففا وهو يأتي لمعان خمسة الأول بمعنى خلق
قال تعالى وقدر فيها أقواتها أي خلق في الأرض ما تقتات به
ساكنوها من الحيوانات كما خلقها والثاني بمعنى أحكم
قال تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديرا أي فأحكمه إحكاما
بحيث لا يتطرق إليه الخلل من جهة من الجهات والثالث
أنه يأتي بمعنى تعيين الشيء المقدر نحو قدر القاضي نفقة الزوجة
أي عينها على الزوج والرابع بمعنى قاس الشيء المقدر على غيره
ومائل بينه وبين ذلك الغير يقال قدرت الشيء بذلك الشيء
أي قسته به وجعلته مثله لما قسته به وعرفت
مماثلته له والخامس بمعنى فرض وأوجب يقال قدرت
ما شئت أي فرضت ما شئت وأوجبت لك إذا عرفت ذلك فيجوز
أن يقال إن الله تعالى قدر الطاعة على العباد بمعنى فرضها وأوجبها
عليهم كما هو الواقع وأن يقال قدر الله تعالى الطاعة
والمعصية بمعنى بينهما أوضح بيان لتفعل الطاعة وتجتنب
المعصية إذ ذلك موافق لأدلة العقل ومحكم الكتاب قالت
العدلية لا يجوز أن يقال قدر الله الطاعة والمعصية
بمعنى خلقهما في العباد خلافا للمجبرة فإنهم قالوا يجوز ذلك
والحجة لنا عليهم ما مر بيانه متكررا من أن ذلك ينافي التكليف
والله أعلم وهذا فرع شرع على هذا الفصل واعلم أن

القدرية مذمومة على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم
من الامة فلذلك يجد العدلية والمجبرة يتدافعون بهذا الاسم
فالعدلية يقولون القدرية هم المجبرة لانهم الذين يثبتون
القدر حيث يقولون المعاصي بقدر الله اي بخلقه لها في العباد
ويحتجون على ذلك بمتشابه لا ... تنافي مقتضى العقول
وخلافا لسياق مذهبهم وهم يقولون بل القدرية هم
العدلية لانا ننفي ذلك اي القول بان المعاصي بقدر الله اي بخلقه
لها فينا ونأتي على ذلك بالحجة البالغة الموافقة لادلة المعقول
ومحكم القرآن واذا اردنا تصحيح قولنا ان القدرية هم المجبرة
وابطال قولهم انهم العدلية قلنا المعلوم عند العقلاء العارفين
بمجاري الكلام ومحاورة البلغاء ان النسبة في لغة العرب ماخوذة
من الاثبات للشيء لا من النفي له يعني ان المعروف انما تنسب الشيء الى الشيء
اذا كان ذلك المنسوب يعتقد ذلك الشيء المنسوب اليه ويحرسه
ويثبته لا اذا كان ينفيه ويتركه ويتبرأ منه عرف ذلك بالتتبع
للغتهم كالثنوي لمن اثبت الهين اثنين مع الله تعالى لا لمن ينفيه اثباتا
والا قيل للمسلم الموحد ثنوي وهو خلاف المعلوم ضرورة
اولانهم اي المجبرة يلهجون به اي يولعون بالقدر المذموم
والقول به ويحبون ذلك ومن ولع بالشيء وكثر لهجه به
نسب اليه عند العرب كما هو واضح فكانوا احق بان ينسبوا اليه
خلاف العدلية فانهم لا يلهجون به وانما يلهجون بالعدل
فينتسبون اليه وذلك واضح والله اعلم وايضا فان الفرقة
المجبرة قد وصفت بصفات وعلمت بسمات لم توجد الا فيهم
وذلك لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال في سياق
ذكر المجوس لما روي ان رجلا من فارس جاء اليه وقال رايتهم
يعني اهل فارس وهم مجوس ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم
فاذا قيل لهم لم ذلك قالوا قضاء الله وقدره اي خلقه لهذا الفعل
فينا فلا نقدر على تركه وليس فعلا لنا وانما هو فعله تعالى
فقال صلى الله عليه وآله اما انه سيكون من امتي قوم يقولون مثل ذلك فكان
اول من قال بهذه المقالة الشنيعة معاوية لعنه الله واذنابه
كما ذلك مذكور في التواريخ ثم تبعه هؤلاء فهذا القول منه صلى الله عليه
وآله وسلم بان القدرية هم هؤلاء المجبرة لانه انما به من قال

المقالة

بمقالة الكفار وعمل بعملهم الا من تبرأ من ذلك ونفاه فقد برأه الله
عنه وايضا فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم القدرية مجوس هذه الامة
ولا يشبه بالمجوس الا من قال بقولهم وفعل مثل فعلهم وليس
ذلك الا المجبرة وايضا قال صلى الله عليه وآله وسلم في تتمة هذا الخبر
وهم خصماء الرحمن يوم القيامة وجنود ابليس وشهود الزور
ولا تتصف بهذه الصفات الا هم اما انهم خصماء الرحمن فذلك انه
اذا بعث الله الخلق وسالهم لم عصيتم امري وخالفتم رسلي
قالوا انت خلقت فينا معصيتك وجعلتها فينا
واما انهم جنود ابليس وشهود الزور فذلك
انه اذا سال الله ابليس لعنه الله يوم القيامة عن معصيته
واغوائه عباد الله فقال له رب بما اغويتني قال له تعالى من يشهد
لك بهذه المقالة من عبادي فلا يجد احدا يشهد له الا هم
لانهم الذين يقولون بها فعرف مما ذكرنا ان المجبرة هم القدرية
وذلك لما ذكرنا ولانهم جعلوا مجوسا كما عرفته والله اعلم

فصل والله تعالى

عدل اي لا يفعل القبيح ولا يامر به ولا يخل بالحسن
وهو ايضا حكيم اي لا يفعل العبث ولا يرضى به يدل على
ذلك العقل والنقل اما العقل فلان المعلوم انه تعالى عالم بالقبيح
والعبث وقبحهما لانه قد دل العقل على انه عالم بجميع المعلومات
لا يعزب عنه شيء منها وهو مستغن عنهما لانه قد دل العقل
الصانع على انه غني لا يحتاج الى شيء وهو ايضا عالم بانه مستغن
عنهما ومن كان كذلك فهو لا يفعل القبيح ولا العبث
قطعا والذي لا يفعل القبيح ولا العبث لا شك في عدله
وحكمته واما السمع فوصفه تعالى لنفسه بهاتين الصفتين كما
في قوله تعالى وكان الله عليما حكيما وقوله وهو الحكيم الخبير
واذا كان عدلا حكيما علم انه تعالى لا يثيب احدا من المخلوقين
الا بعمله الذي يستحق عليه الاثابة وهو الاتيان بالواجبات
واجتناب المقبحات ولا يعاقبه اي ذلك الاحد الا بذنبه
الذي يستحق عليه العقاب وهو فعل القبيح والاخلال
بالواجب لان خلاف ذلك ينافي ما قد ثبت له تعالى من العدل

والحكمة وقالت المجبرة بل يجوز ان يعذب الله من لا ذنب له
من الانبيا والاوليا ويثيب من لا طاعة له بل جميع افعاله
معاصي من الاشقيا تع الله عن ذلك علوا كبيرا وذلك منهم
بنا على ما ثبت عندهم من انه لا يقبح من الله تع قبيح بل كل
افعاله حسنه لان قبح القبيح عندهم انما هو للنهي او لكون
الفاعل مربوبا على ما مر لهم والله تعالى ليس كذلك واذا
اردنا ابطال قولهم هذا قلنا اما الاول فقد ابطلنا
اصل قولكم هذا فيما تقدم لامر نبه عليه فيبطل كلما يترتب
عليه واما ثانيا فلان المعلوم ان الانبيا اوليا والله تع
فتعذيبهم اهانة لهم والاشقيا اعدا الله فاثابتهم اعزاز لهم
والمعلوم عند جميع العقلا ان من اهان وليه واعز عدوه
فلا شك عندهم في سخافته وانتقاصه والله تعالى عن مثل
ذلك التسخيف وانه يكبر عن وصفه به وايضا ذلك اي القول
بانه تعالى يجوز ان يعذب الانبيا الاتقيا ويثيب الاشقيا شك
في ابان الوعد للمتقين بالثواب الدايم والوعيد للاشقيا
بالعقاب الدايم حيث جوزوا اخلافهما لقصده لان من جوز
في امر خلافه فانه شك فيه قطعا والشك فيهما اي ثباتهما
في القران شك فيه والله تع قد وصف القران بخلاف ذلك
حيث يقول ذلك الكتاب لا ريب فيه اي لا شك ولا امتري فهو
اي قول المجبرة هذا رد لهذه الاية المحكمة التي لا يحتمل التاويل
ومن رد اية كذلك كفر باجماع المسلمين لانه قد كذب
الله ورسوله والله اعلم وقال قوم من المجبرة يجوز ان يعذب
الله اطفال المشركين الذين ماتوا قبل التكليف على الفطرة
التي ولدوا عليها وعقابهم يكون لفعل ابائهم القبائح فقلنا
في الرد على هولا ذلك اي القول بان الله تع يعذب احدا بذنب
غيره ظلم منه تع والظلم قبيح قطعا والله تع لا يفعل
القبيح لما مر وايضا قد قال تع ولا يظلم ربك احدا وقال
تع ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تعذب نفس بذنب
نفس مذنبة اخرى بل انما تعذب كل نفس بمعصيتها فالقول بانه
يجوز ان يعذب احدا بذنب غيره رد لصريح هذه الايات
والله اعلم

[حلاف ما ان]

[يرد هذه الاية]

فصل في بيان حقيقة الحكمة

[اعلم] [ووجه الحكمة]

في خلق الله تعالى المخلوقين و اعلم ان الله تع متفضل
بايجاد الخلق عليهم يعني انه تعالى لم يخلق الخلق لغرض يعود
اليه تع لانه غني عن كل شي وانما خلقهم تع تفضلا منه عليهم
بايجادهم مع اظهار الحكمة يعني ان التفضل المذكور
مصاحب لاظهار حكمته تع لان حكمة الحكيم انما تعرف بفعله الفعل
المحكم وذو اظهار تلك الحكمة منفعة للخلق ظاهرة فهذا وجه
الحكمة في خلقه تع الخلق على الجملة واما على التفصيل فنقول
الغرض به جميعا انه تعالى خلق المكلفين من خلقه اي خلق
المكلفين من الملائكة عليهم والجن والانس ليعرضهم
في تكليفه اذ لكل المكلف على الخير وهو التكليف الذي يؤل بالمكلف
الى الخير الدايم والنعيم الابدي وقالت المجبرة بل خلق الله
تعالى المكلفين للجنة والنار اي ليدخل من شا منهم الجنة
ومن يشا منهم النار شا منهم على ما مر لهم الفاسد من انه
لا يقبح منه قبيح وانه لا فعل للعبد يستحق به الثواب
والعقاب وانه يجوز منه تع ان يعاقب الانبيا ويثيب الاشقيا
وقد عرفت ابطال ذلك والحجة لنا على ما اخترناه من انه تع انما
خلق المكلفين للعرض على الخير قوله تع وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فان هذه الاية المحكمة تدل بصريحها على ما اخترناه
ووجه دلالتها عليه انه تع حصر الغرض من خلق الجن والانس
في عبادته ونفى ما عداها من الاغراض كما هو المعروف
من لغة العرب فيما والا فلو قدرنا غرضا اخر في خلقهم غير
هذا كان ردا لصريح الاية وتكذيبا له وذلك لا يجوز وقد ثبت
بما تقدم غناه تع عن عبادتهم فلا يعود الغرض منها اليه
تع بل يعود اليهم وذلك ان الزامه اي الله تع عبادته
اي الجن والانس اياه اي الله تع الذي خلقهم الذي عرف بالادلة
العقلية والسمعية عرض منه تع للعقلا من المكلفين من الجن
والانس على الخير الذي سيثيبهم اياه في الاخرة وهو الفوز
بالجنة والسلامة من النار وفي الدنيا من بسط الرزق
وادرار النعم اذ لا يكون ذلك اي الخير المذكور لعظم
لذته لاحد من المكلفين الا لمن عبده تعالى منهم بان فعل ما امره
به وترك ما نهاه عنه امتثالا لامره ونهيه لما [illegible]

[فهذا]

[للعرض]

[تفضلا منه]

[عبادتهم]

[سيثيبهم]

بأنه فيما يقصد الله تعالى فثبت بذلك ان الغرض من عبادتهم
له تعالى انما يعود اليهم فقط وهو نيلهم بسبب قبول التكليف
تلك المنافع العظيمة التي لا يمكن ان تنال الا به وان خلقه
تعالى لهم تفضل منه تعالى عليهم بالايجاد اولا ثم بالعرض ثانيا
وهذا من اجل النعم عليهم التي يحكم العقل بوجوب شكرها
وعبادة من تفضل بها وذلك واضح قالوا اي المجبرة محتجين لمذهبهم
انه تعالى خلق المكلفين للجنة والنار قال تعالى ولقد ذرأنا لجهنم
اي خلقنا لاجلها كثيرا من الجن والانس فان الذرء بمعنى
الخلق واللام للتعليل فيكون ادخالهم جهنم علة في خلقهم
ممن ذكر على ما يقتضيه ظاهر الآية واذا ثبت انه تعالى خلق بعض
المخلوقين للنار ثبت انه خلق البعض الآخر للجنة وثبت ما قلنا
واذا اردنا ابطال احتجاجهم هذا قلنا ان حملكم لهذه
الآية على ما ذكرتم يبطل صريح الآية التي احتججنا بها وتأ
ويلها على خلاف ظاهرها وكلاهما باطل اما الاول
فلانه ابطال لصريح آية محكمة وذلك لا يجوز واما الثاني
فلانه تأويل لما يوافق مقتضى ادلة العقل واخراج له
الى ما يخالفها وهذا انحلال المعلوم اذ المعلوم ضرورة
انه انما يجب تأويل ما خالف مقتضى العقل لانه المتشابه
الذي لا يحمل بظاهره ويتبعه الا من في قلبه زيغ لا ما وافق
مقتضى العقل لانه المحكم الذي يجب اتباعه والعمل به
وهذا اصل يبطل الآية كثيرا مما احتج به المجبرة من الآيات
على مذهبهم واذا كان كذلك فالواجب حسن تأويل
الآية التي احتججتم بها وردها الى الآية التي احتججنا بها لانها
التي تحتمل التأويل دون الواجب تأويلها على خلاف ظاهرها
فنقول اللام التي في قوله تعالى لجهنم ليست للتعليل كما ذكرتم
مثلها في ضربته للتأديب وانما هي للعاقبة اي لبيان
عاقبة الموصوف بما جبلت عليه وما يؤول امره اليه
مما يرتكبه من الفواحش والقبائح بفعله وقدرته
وذلك كون اللام للعاقبة احد اقسام المعاني التي
لها اللام في لغة العرب وذلك كقوله تعالى فالتقطه اي موسى
عليه السلام آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا والمعلوم منه ود...
اذا م

ان اللام هنا ليست للتعليل اذ ليس العلة في الالتقاط ذلك
قطعا وانما هي رجاء النفع منه لهم وتبنيهم له كما قالت
امرأة فرعون قرت عين لي ولك لا تقتلوه عسى ان
ينفعنا او نتخذه ولدا وهم لا يشعرون ولكنه تعالى بين في
الآية ما سيؤول امره اليه من عداوته اعني موسى عليه السلام
لهم وكونه موجبا لطول حزنهم بابطاله ما هم عليه من الكفر
وتهديده لهم وخذلهم وعدم اغنائه لهم لانها اي اللام في
قوله لجهنم للغرض كما زعموا ويدل ايضا على ان اللام لبيان
العاقبة قول الشاعر ه٥:

لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يؤول الى الذهاب

فان الموت والخراب انما هما لبيان عاقبة الولادة والبناء لا علة
فيهما وذلك واضح قالت العدلية ايضا وخلق الله تعالى غير
المكلف من خلقه من جماد وحيوان الجماد منها من التراب والشجر
والحجر لنفع الحيوان اي لينتفع بذلك الحيوان عاقلا او غير عاقل
وذلك النفع قد يكون بمجرد الغنى اعتبارا للمنتفع اي انما يحصل من الجماد بمجرد
نفع الحيوان ولا يعتبر به وذلك حيث يكون النفع لغير العقلاء
من الحيوانات فان خلق الجماد باعتبار ذهما انما هو لمجرد انتفاعها
به بالاكل والشرب ونحوهما والاعتبار لها في خلقته لعدم الآلة
عناد فيها وهو العقل وذلك واضح وقد يكون نفعه اي مع الاعتبار
وذلك حيث يكون النفع للعقلاء فانهم يعتبرون
بجميع المخلوقات حيث يتفكرون فيها بعقولهم فيعلمون انها
لها من صانع الخ وكونها محدثة وانه لا بد لها من محدث
مخالف لها في جميع صفاتها متصف بصفات الكمال من القدرة
والعلم والحياة والقدم والسمع والبصر كما تقدم بيانه فيؤدي
ذلك الى عبادته وطاعته المؤدية الى الخير كما عرفت آنفا فهذه
هي العلة في خلق الجمادات واما العلة في خلق سائر الحيوانات
غير المكلف فاما هو فقد عرفت العلة في وجه خلقته فيما تقدم فهي
ليتفضل الله تعالى عليه بما يستمتع به من النعم من المآكل والمشارب
وغيرهما وفي كل حيوان اعتبارات للعقلاء ايضا كما في الجمادات
حتى في نفس العاقل قال تعالى وفي الارض آيات للموقنين وفي
انفسكم افلا تبصرون واما اباحة الله تعالى بعض الحيوان لبعض منه

نحو اباحة ذكيات من الانعام لبني ادم والتخلية منه وقد
ثم وقد علم بالادلة الجلية انه تع لا يفعل القبيح فيكون
ذلك لمصالح لها اتنالها بسببه فعلها الله تع لها عنادها علي الالم
وتلك المصالح يعلمها الله تع وان لم نعلمها عن كما لا نعلم وجه
الحكمة في كثير من الاشيا اذ يكيسا في مفرده حسن افعاله
تع ان نعلم انها حكمة وصواب وان لم نعلم تفصيل تلك الحكمة
وهي اي كل واحدة من التخلية والاباحة في حق تلك الحيوانات
كالفصد في حقنا الذي نفعله ونتحمل المه ونستحسنه لرجا النفع
فيه اكثر من الالم وذلك لان العقلا انما يستحسنون ايلام الحيوان
اذا لم يكن له في ذلك الايلام نفع ومصلحة فاما اذا كان له
فيه ذلك فهو حسن قطعا واذا كان حسنا جاز منه تع فعله
والله اعلم فهذا هو وجه الحكمة في خلقه تعالى الخلق على
جهة التفصيل على حسب ما يهتدي اليه العقول وتلك علمه الى الله اعلم

فصل في الالم الحاصل

في الحيوانات من فعل فاعل قطعا لانه شي يحصل بعد ان
لم يكن فيكون محدثا وكل محدث لابد له من محدث والمحدث انما هو الفاعل
المختار قطعا لما علم من بطلان تاثير غيره وقالت الطبائعية بل الالم
ليس من فعل فاعل مختار وانما هو من فعل الطبع اي طبع المحل المتولم هو الذي
اوجد الالم في محله واذا اردنا ابطال قول لهم هذا قلنا انه قد قام الدليل
الناصح على انه لا تاثير لغير الفاعل المختار من طبع او علة او غيرهما
لما مر بيانه في صدر الكتاب فثبت انه ليس الا من فعل فاعل مختار ذاك وذلك
الفاعل اما الله او غيره واذا عرفت ذلك فاعلم انه اي الالم حسن من الله تع
عند الجمهور قطعا ايضا وقع لان افعاله تع كلها حسنة واختلف في وجه حسنه
بالحيوانات انه ان كان لغير المكلف من المخلوقين كالاطفال وسائر الحيوانات فهو لمصلحة
يعلمها الله تع له عنادها على الالم وان لم نعلم تفصيلها كما تقدم في شان وجه حسن
ذبح الانعام ويكون ذلك في وجه حسنها فلا يحتاج الى غيره وقال ابو علي الجبائي
واصحاب اللطف هم بشر بن المعتمر واتباعه من المعتزلة وهو اصحاب اللطف لما سابق
بيانه في اول كتاب النبوة انما يحسن من الله تع اي الم غير المكلف كالحيوانات للعوض
فقط اي لتعويضه تع على ذلك الالم اعواضا ينتفع لها من ذلك الالم ويحسن لغيره
وكانهم لا يقولون ان الاعواض لا تحسن الابتدا بها كالثواب وقال الامام المهدي

ذهو الله تعالى كما قال سبحانه وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير

احمد يحيى عليهم وجمهور البغدادية من المعتزلة لا يحسن الم غير المكلف لمجرد
العوض كما قال ابو علي ومن معه فلا يحسن الا اذا كان مع العوض الحاصل
للمولم اعتبار لغيره فلا يحسن عندهم الا للامرين معا اعني الاعتبار
والعوض فالو اذ لو حكى الابتدا منه تع بالعوض من دون الم
يفي له بالمعوض اذ لسبب العوض كالثواب فلا يحسن حسنه العوض
فقط ولا للاعتبار فقط لانه يكون ظلما لذلك المولم حيث المنتفع
بالمه غيره فلا يحسن الا لمجموع الامرين معا واذا اردنا تصحيح ما اخترناه
قلنا انه قد ثبت لنا بالادلة القاطعة التخلية والتغلية
ان الله تع عدل حكيم ومن حكمته وعدله ان لا يفعل الالم بالمولم الا
لمصلحة يعلمها له لذلك المولم اذا كان غير العاصي واما هو فسيأتي
الكلام في وجه حسن ايلامه اذ الحكيم لا يفعل ما لا مصلحة فيه
وذلك اي انزال الالم لما ذكر تفضل منه تع على ذلك ثم بانزال
تلك المصلحة عند جميع العقلا واذا كان تفضلا منه
تع فلا عوض ولا لاعتبار يقصد انه واذا كان تفضلا منه ذلك
فيجوز ان يكون غير مقصود بما عرف وقال عباد
بن سليمان الضيمري من المعتزلة بل يحسن الالم لاعتبار الغير
اي لاعتبار غير المولم قوله فقط اي من دون ان يكون
ثم مصلحة للمولم او عوض او اعتبار لنفسه واذا اردنا ابطال
قوله هذا قلنا هو اي ايلام الحيوان لاعتبار غيره
ظلم لذلك المولم عند العقلا لانه حينئذ عار عن نفع
للمولم ودفع واستحقاق وانما المنتفع غيره وذلك حقيقة
الظلم وقد قام الدليل ان الله سبحانه وتع لا يفعل الظلم
قال تع ولا يظلم ربك احدا فكيف يقول يحسن الايلام لنفع
الغير فهذا وجه حسن ايلام غير المكلف من الحيوانات
على اختلاف الاراء والله اعلم واما ايلام المكلف المؤمن
فهو يحسن منه تع لامور الاول لاعتبار نفسه فقط بان يعلم
حين ينزل به الالم ان الذي المه قادر على ان يفعل به
ما هو اشد من ذلك الالم ان خالفه فيدعوه ذلك الى زيادة
في القيام بما كلف به فيحسن الالم حينئذ اذ هو نفع لذلك
المولم قطعا حين دعاه الى ما ذكرنا فيكون فيها كالتاديب الزاجر
لمن حصل فيه عن ارتكاب ما ادب لاجله والثاني لتحصيل

الثواب

المومن لمصلحة ان يحصل له ما يثاب لاجله وهو الصبر
اي يكون ايلام المكلف المومن والرضا به كالرضا بالصحة فان هذا طاعة يستحق بها
على ما ابتلي به من الالم عند الله تع كما قال تع انما يوفى الصابرون اجرهم
من فعلها عظيم الاجر بغير حساب قوله فقط اي مجردون اعتبار نفسه وذلك كما ستاتي
بغير حساب عن قريب انشاء الله تع والثالث انه يحسن الم المكلف المومن لحط
سانه عن ذنوبه فقط اي مجردون اعتبار نفسه ولا قصد تحصيل
الصغاير من ذنوبه فقط اي بدون ابوافق وفا قال الزمخشري من المعتزله
بسبب الثواب والقائل بهذا ابو هاشم وفاقا للمعتزله اذ هو اي حط صغاير
وانما حسن الم المكلف المومن لهذا الوجه اذ هو اي حط الصغاير
الذنوب عن ذلك المولم بسبب الالم دفع ضرر عنه وهو العقاب
الذي كان يستحقه لاجلها لو لا تكفيرها ودفع مثل الضرر عن النفس
حسن عقلا كالفصد الذي يفعله الانسان ليدفع به ضرر المرض الشديد
وقد جاء الحديث عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من وعك اي اصابه
الوعك وتعب ليلة كفر الله عنه بسبب ذلك ذنوب سنة او كما قال
ان كان هذا المذكور لفظ الحديث والا فهو مثل لفظه فان الرواية
للاحاديث النبوية بالمعنى ممن هو عالم بضابط للمعاني لا يزيد
فيها ولا ينقص جائز كما هو معروف في موضعه وقال في النهج
اي نهج البلاغة المروي فيه خطب الوصي وكتبه وكلامه فان
الالام تحط الاوزار اي ذنوبها كما تحت اوراق الشجر كما تعنى ان لم يكن
هذا لفظ الحديث فهو مثل لفظه على ما عرفت انفا والرابع
انه يحسن ايلام المكلف المومن لمصلحة يحصل له بالمه اذ جزاء من الله
من الالم يكون الالم سببا فيها يعلمها الله تع لذلك المولم وان لم نعلمها
نحن كما مر بيانه فيما تقدم والخامس انه يحسن ايلام المكلف المومن
لجميع ما مر من وجوه حسن الايلام لانه اذا كان الواحد منها
كافيا في وجوه حسن الالم فمجموعها اولى واحرى وذلك ظاهر
واعلم ان الادلة السمعية الدالة على ان الالم في حق المكلف المومن
لحط العقاب من ذنوبه فقط اي من دون العوض دون ان
يكون لاعتبار نفسه او لتحصيل سبب الثواب او لغيرهما
من وجوه حسنه كثيرة وذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم من وعك ليلة
الخبر وقد تقدم وغيره اي نحو هذا
الخبر مما دل على مثل ما دل عليه كثير حتى تواترت اي هذا
الحديث المذكور معنى حيث رويت احاديث كثيرة من طرق

مختلفه

مختلفه تدل على مثل ما دل عليه كما هو مبسوط في موضعه من كتب الحديث
وكقول الوصي عليه السلام لمن عاده من اصحابه جعل الله ما كان من شكواك
حطا لسيئاتك فانه صريح في الدلالة على مثل ما دل عليه
الحديث مما ذكرنا الى قوله اي الوصي عليه السلام وانما الاعمال
يعني الاجر والثواب الدائم انما يستحق على التحمل والالم ليس
بجمال الآلام بما فيه حسن ورضا في الصبر والرضا هو التحمل فيكون
الالم وحده انما هو للحط المذكور لا للثواب وذلك واضح هذا قول الوصي عليه
او كما قال وهو اي قول الوصي المذكور توقيف اي انه لم يقله عن اجتهاد
ونظر لانه ليس للاجتهاد مسرح فيما تضمنه كلامه فعلم انه لم يكن
قاله تخمينا لانه سمعه عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الذي
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله اي لذلك المولم المومن
على الصبر عليه اي على الالم وعلى الرضا به كالرضا بالصحة
للعلم ان كل واحد منهما حكمة المكروه والرضا به عمل
من افضل الاعمال يستحق عليهما جزيل الثواب لقوله تعالى
انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب على المكاره التي تنزل بهم وعلى تحمل التكاليف
وغير ذلك ومراعاته اجرهم الذي يستحقونه على ذلك التحمل
بغير حساب لذلك الاجر الذي يستحقونه وقوله تعالى الذين اذا
اصابتهم مصيبة قالوا انا لله يفعل بنا ما يشاء وانا اليه راجعون
يعود بنا على انا لنا ان نحمد الله وان نستسلم اولئك المتصفون
بهذه الصفات عليهم صلوات من ربهم ورحمة الى تمام الاية
وهو قوله تع واولئك هم المهتدون فصرح تع في هاتين الايتين
بانا نثيب الصابرين على صبرهم اجلا ثوابه والله اعلم
ويمكن ان يكون ابلام من قد كفر الله عنه جميع سيئاته لكثرة تقواه
لمولاه ومراقبته له في جميع الحركات والسكنات وتحمله مشاق
التكاليف العظيمة كالانبياء صلوات الله عليهم تعريضا للصبر منهم
على ما نزل بهم والرضا به فقط اي دون غيره من وجوه
حسن الايلام المومن المذكورة اذ هو اي التعريض لها ذكر حسن
في العقول قطعا كالتاديب فانه حسن فيها لانه تعريض للمؤدب
الى ان يترك ما يستحق عليه التاديب من الافعال كما عرف فيما
تقدم فهذه الوجوه المذكورة في وجه حسن الايلام من ذكر
من الحيوانات غير العاقل والمومن واما وجوه حسن

الحيوانات

ايلام اهل الكبائر من الكفار والفساق فهي اما لانها تجعل عقوبة
لهم على ما ارتكبوه فانه لا يحسن عقابهم على معاصيهم في الآجل
يحسن في العاجل قطعاً وقوله فقط يعني من غير اعتبار شيء من الوجوه
الآتية وقيل لا بد ان يكون ذلك وجه حسن في ايلامهم اذ
لا يحسن عقاب العاصي قبل الموافاة اي قبل حصول وقته
وهو يوم القيامة والحجة لنا على انه يحسن الم من ذكر لذلك الغرض
العقل والنقل فلما ذكرنا من انه لا يحسن عقابهم في الآجل فيحسن في
العاجل اذ العلة في العقاب حاصلة وهو فعلها ما يوجبه ولذلك
فان العقلاء يستحسنون عقوبة العاصي من غير فرق بين ان تكون عاجلة او آجلة
كما تقدم بيانه في صدر الكتاب واما السمع فآيات كثيرة منها قوله تعالى وما اصابكم
من مصيبة فبما كسبت ايديكم وغيرها من الآيات الدالة على مثل ما دلت عليه كثيرة
ايضاً فانه لا خلاف بين العلماء في ان الحد الذي اوجبه الشرع على بعض
المعاصي كالردة والزنا والسرقة وشرب الخمر من قتل وقطع وضرب
عقوبة للمتعمد وزجر على ما ارتكبه من المعصية فثبت ان الم الحد عقوبة
لهذا الاجماع ولقوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين
فان هذه الآية تدل على انها عقوبة من وجهين احدهما تسميته
عذاباً والعذاب هو المعاقبة على فعل المعصية والثاني ايجاب
ان يشهد ذلك العذاب طائفة من المؤمنين ليكون اذ ذاك حالي في العقوبة
والزجر والله اعلم واما لاعتبار نفسه اي ذلك المولم فقط
اي من دون اعتبار غير هذا الغرض في ايلامه كما مر تحقيقه
في ايلام المؤمن اذ قصد الاعتبار كما يحسن للمؤمنين بغيرهم
فانا قلنا انه يحسن ايلام العاصي لاعتبار نفسه فقط كما تقدم
في حق المؤمن ولقوله تعالى ~~في حق المؤمن~~ منكراً على الكفار
في تركهم الرجوع عما هم عليه ولا يرون انهم يفتنون اي ينزل
بهم الفتن وهي المحن من الآلام وغيرها الموجبة للتذكر والاقلاع
لمن نزلت بهم المحن كما لا تدعوهم ما نزل بهم من الفتنة المذكورة الى
التوبة من المعاصي التي هم عليها يصرون ويستكبرون ولا هم
يذكرون اي لا يحصل منهم النظر والتفكر بان الذي انزل بهم
ما نزل من الالم قادر على ان ينزل بهم ما هو اعظم منه
فيما هو اشد منه من العذاب فهذه الآية صريحة ان الله تعالى
ايلام اهل الكبائر قد يكون لمجرد اعتبارهم كما ترى والله اعلم

(في كل عام مرة او مرتين يعني كتب ما تقتضيه احوالهم في قلة الامتحان وكثرته ثم لا يتوبون اي هؤلاء الذين نزلت بهم المحن اهـ ص)

واما

واما لمجموعهما اي يحسن ايلام اهل الكبائر لمجموع هذين الامرين
المذكورين هنا تعجيل العقوبة والاعتبار لانه اذا
حسن لهما جميعاً اذ لا منافاة بينهما تحيل اجتماعهما اذا حسن لاحدهما
ولا يحسن ايلام اهل كبائر العصيان للعوض اي ليجعل لهم على الالم والله اعلم
الذي نزل بهم عوضاً يستحقونه وينتفعون به لما سيأتي بيانه من ان
الاعواض تدوم كما يدوم الثواب والمعلوم ان من مات مصراً
على كبيرة لا يستحق دوام الانتفاع بشيء لانه ينافي تخليده في
النار وهذا القول يخالف ما في رواية الامام المهدي
احمد بن يحيى عليه السلام عن العدلية ان ايلام اهل الكبائر يحسن لاجل
ذلك والحجة لنا على ما اخترناه من انه لا يحسن للعوض قوله تعالى
ولا يخفف عنهم من عذابها وقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج
الجمل في سم الخياط ووجه الاستدلال بهاتين الآيتين على ما اخترناه
انه تعالى نفى تخفيف العذاب عمن ادخل النار في جميع الاحوال ونفى
ادخاله الجنة مؤبداً كما ذلك ظاهر ولو قلنا انهم يستحقون
عوضاً على ما نزل بهم من الالم لكان ذلك العوض
اما ان يزول عنهم بسببه شيء من عذاب النار الذي كانوا
يستحقونه على عصيانهم ان لم يؤلموا وان يخرجوا من النار
ويدخلوا الجنة ولا يعقل للعوض منفعة غيرهما في اهل الكبائر فان كان
غير هذين المنفعتين فهو مناف لما تدل عليه الآيتان قطعاً وما
نافى محكم القرآن وجب القطع ببطلانه اتفاقاً فوجب القطع
ببطلان القول بان ايلام اهل الكبائر يحسن لاجل العوض
فلا عوض لهم على ذلك حينئذ اي حين اذ اسند للنا بما ذكره
والله اعلم وقالت المجبرة بل يحسن من الله تعالى ايلام جميع
الحيوان من الوجوه المقتضية لحسنها بناء
منهم على مذهبهم انه لا يختص بقبح منه تعالى قبيح واذا اردنا
ابطال قولهم هذا قلنا ذلك اي ايلام الحيوان لا لوجه
من الوجوه ظلم للمولم قطعاً وقد قال تعالى ولا يظلم ربك احداً
فهذا بيان وجه حسن الآلام النازلة بالحيوان من الله تعالى على الجملة
واما الوجه الذي يحسن لاجله ايلام الحيوان من بعضه لبعض
فانه يحسن من العبد ايلام بعض الحيوانات اما عقوبة من ذلك
المولم للمولم او ما جعله الشرع لغرض من الاغراض وذلك

كما لفقهنا حينئذ فجعفا انه يحسن ايلام المقتص منه بقتله وازهاق
روحه عقوبة له على معصيته بقتله مع انا لا نستحق عليه الا القتل
ولذلك الايلام بالحد ونحوه مما شرعه من القتل والقطع والضرب
فان وجه حسنها من اهل الولايات عليها كونها عقوبة لمن وجبت
عليه على ما ارتكبه من المعصية الموجبة لها واما تلك حصول منفعة
يعني انه قد يكون وجه حسن ايلام بعض العبيد لبعض ان المولم
يظن انه يحصل للمولم من ذلك الالم منفعة تزيد على ضرر الالم
وذلك كالتاديب الذي اباحه الشرع لاهل الولايات فان وجه
حسنه انه مظنة لحصول منفعة للمؤدب وهي التاديب
اي السلوك في الطرق المحمودة وظن دفع مضرة بذلك الالم
اعظم من الالم وذلك كالفصد والحجامة وشرب الادوية
المؤلمة وإزالة المتوكل من الجسد فان الوجه في حسنها انها
مظنة لدفع الضرر الحاصل من تركها او عكس الم بعض الحيوان
لبعض لاباحة الله تعالى ذلك الايلام وقد تقدم انه انما يبيحه
لمصلحة لها يعلمها وذلك كذبح الاضاحي فانه لما اباحه الله تعالى
لنا علمنا انه حسن لانه تعالى لا يفعل القبيح وانه قد علم لها مصلحة

فصل قال ... ومما وقع اي والالم الذي

وقع فيه على بعض الحيوان من المكلف وكان عدوانا منه
اي معصية متعديا فيها يوجب العقاب كقتل النفس بغير حق
ولم يثبت ذلك المولم من فعله بل مات مصرا عليه غير تائب منه
منه زيد في عذابه الذي يستحقه بسبب المعصية يعني
ان ذلك المكلف حين اوقع بغيره الالم الذي هو معصية استحق
من الله تعالى العذاب على عصيانه له تعالى الذي لم يتب منه واستحق
ان يزاد في عذابه على عذابه بقدر الالم الذي حصل في
المجني عليه من جنايته ويكون ذلك اقتصاصا منه تعالى للمجني
عليه من الجاني لما لم ذهب ارضا اخيه على ما حصل من جنايته
واخبر المجني عليه بذلك اي بانه قد زيد في عقاب الجاني
بقدر جنايته لئلا يتوهم انه لم يعاقب الا لعصيانه لله تعالى فقط
فيظن انه لم ينتصف من عدوه الذي خالف بيته وبينه مع القدرة
على المنع وهذا الخبر يقينا العلم النفس يشفى لمصيرنه لانه

الصادق في مقالته مع المعرفة له ضرورة فهذا الامر لا بد منه سواء
كان المجني عليه مطيعا ام عاصيا فان كان المولم عاصيا فلا يزاد
له على ذلك اذ قد حصل به انتصافه وهو لا يستحق الاثابة
على الالم ورضي به لعصيانه وان كان مؤمنا وصبر على ذلك الالم
الذي حصل عليه من العاصي ورضي به اثيب على صبره لانه عمل
صالح مما يستحق الاثابة قال المؤلف عليه السلام قلت وبالله
التوفيق وكاثابة المؤمن على صبره على الالم النازل به من العاصي
فانه ايضا يحط عنه ما لا لم اي بسبب الالم النازل به سيئاته
التي تكفر بغير التوبة كالصغائر مثلا وذلك بسبب نوع التخلية
منه تعالى بين الظالم والمظلوم مع انه قادر على ان يحول بينهما ويمنع
المظلوم من الظالم فلا تكفي الاثابة لانها انما هي على عمله الذي
هو الصبر فقط فيبقى حسن التخلية عارية من النفع فثبت انه
لا بد لها من شيء يقابلها لئلا تكون ظلما وايضا لقول الوصي عليه السلام
لبعض اصحابه ما معناه انكم تستحلون على البراءة مني وعلى سبي
فاما السب فسبوني فهو لي زكاة اي تطهير من الذنوب اي كفارة
لها وذلك بسبب ما يحصل لي من الم السب فصرح عليه السلام ان الايلام
عبرة به تطهير عن ذنوب يطهرها الالم وذلك واضح وان كان
المولم ذا كبيرة مثل المولم فلا يزاد له على انتصافه بانه قد
انتصف له ممن ظلمه بزيادة في عذابه على عذاب معاصيه
فلا يثاب وان صبر ولا يحط من ذنوبه شيء لا عقابا العوض في حق
الذي يستحق به ذلك هنا فانه للعقاب اي انما يحبط عوضه بسبب
ما فاته اي العوض العقاب لما مر بانه عند ابطال ما حكاه
الامام المهدي عليه السلام عن العدلية ويمكن ان يفعله الله تعالى اي الايلام
بعض العصاة لبعض تعجيل عقوبته في حقه ذلك المولم واذا
كان كذلك فلا يستحق ذلك المولم ان عبر بانه قد زيد في عذاب ذلك المولم لانه حسبه لا يستحق الانتصاف واذا المه ذلك
في مقابلة عصيان ارتكبه فهو كالم العذاب الحاصل منه تعالى
فلا يستحق الاخبار به واما المولم له فانه يستحق عقابا
على ما فعله من الايلام ممن لا يبيح له الايلام بفعله محتارا
وعقابا على معصيته والله اعلم وذلك كما فعل الله تعالى
بني إسرائيل بالبخت نصر وهو سلطان جائر

ولعلهم سلط الله عليهم وخلا بينه وبينهم فأكثرهم أشد
تعديهم وظلمهم عقوبة لهم على عصيانهم وقد دل تع على ذلك فقال
اشد الابتلاء ... عليهم ... بني اسرائيل في
تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اخبرناهم مما اتى لنا عليهم من الكتاب
الكتاب لتفسدن في الارض ... ولتعلن علوا كبيرا فاذا جاء وعد اولاهما
لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن ... لم يقلعوا عما هم عليه من
اي مبتدا العقاب عليها وهو حين لم يقلعوا عما هم عليه من
العصيان ويتمادون على فعله ولا يأتمرون بمعروف ولا ينتهون
عن منكر ويتنكبون عن قبول الحق والمواعظ بعثنا عليكم اي
سلطنا عليكم ايها العاصون عبادا لنا اولي بأس شديد اي اولي
قوة وكثرة وعدد لا طاقة لكم على دفعهم فجاسوا خلال الديار
اي تخللوها وطلبوا ما فيها مكتوم منهم من مال او نفس فأخذوه
ويقتلون من اراد ذكره الى الابة الى اخرها وهو قوله تع وكان وعدا
مفعولا فصرح تع في هذه الابة ان تسليط هذا الظالم عليهم
بولهم اشد الابتلاء هو عقوبة لهم منه تع على افسادهم
في الارض ونحوها اي نحو هذه الابة مما يدل على مثل ما
دلت عليه كثير في القرآن لمن تامله وتدبر متعانيه
ومن ذلك ما جاء في الحديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم
لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم سلطانا
ظالما لا يجل كبيركم ولا يرحم صغيركم فيدعو خياركم فلا يستجاب
لهم وهذا الحديث يشهد بصحة هذه الابة السابقة وان كان الذي
آلمه صاحب الكبيرة غير مكلف كصبي ومجنون ونحوهما فلمصلحة
اي فالالام لمصلحة لذلك الغير المكلف لمصلحة يحصل له بسببه
الابتلاء يعلمها الله تع له اي لذلك المولم هي خير له من السلامة
من الالم كما هو عقيقته في شأن ونحوه خشي ابلامه تع لغير المكلف
وانما قلنا انه لمصلحة يعلمها الله تع للمخلية اي لانها
وقعت منه تع من العاصي ومن غير المكلف ولم يعلم منها مع
القدرة عليها ولعدم اعواض الحالي حتى يقال انه تعطي
المجني عليه من اعواضه كما مر بيانه من انه لا عوض لصاحب
الكبيرة لانه لا ثواب له فلما حصلت منه تع التخلية
وعلمنا انه لشيء لفاعل الالم ما ينتصف به المولم
علمنا ان ذلك لمصلحة لذلك المولم يعلمها الله وان لم نعلمها نحن

لانه

لانه عدل حكيم لا يفعل الظلم ولا يرضى به وذلك بين وقال
الامام المهدي احمد بن يحيى عليلم ... على ... العدلية
انه اذا آلم ذو الكبيرة ... او مؤمنا انه لا بد من الام
لها الله تع بذلك المولم العاصي اما في قلبه او في جسمه
يستحقها من نزلت به العوض منه تع فيعطا المجني عليه
منها اي من اعواض ذلك الجاني الذي استحقها بسبب ما انزل
به الالم قالوا والهكي الا بات بسبب نزاعه عند مفارقة
الموت والجد لنا على ابطال هذا القول ما مر
عشية من انه لا عوض لصاحب كبيرة في الم الالام قالوا
الثواب الذي قلتم انه يسقطه من الله تع وحبط الذنوب
عنه الصافي له وانما هي لاجل صبره الذي فعله فهو تفضل
منه تع كما قلتم وانما قلنا انه قد حصل الانتصاف لذلك
المولم بزيادة العذاب على العاصي على الابلام ممن لا يستحق عليه
شيئا وقد علم ذلك المولم كما قررنا فهو كالقصاص اي كما اذا قتل
الامام لورثة المجني عليه لموزنهم فان الانتصاف لهم قد حصل
بقتل المقتص وكذلك حد القذف والسرقة فان الانتصاف للمقذوف
والمسروق قد حصل باقامة الامام الحد عليهما وان لم يصل
الى المقذوف والمسروق عليه شيء ولذلك حكمت الشريعة
الا يغرم السارق بعد القطع ما قد اتلفه من مسروقه ولحد
من يده بعوض ما ذاك الا لانه قد حصل له الانتصاف الكامل
بالحد فلا يستحق غيره وذلك ظاهر والله اعلم فان تاب
ذلك العاصي الذي قد آلم غيره قبل ان يقتص منه ويندم
على جميع ما فعله جاز ان يعوض الله تع ذلك الذي آلمه عنه
اي عن المولم من تفضله وكرمه ما يرضيه المولم لا يطلب
غيره كذلك كما انه يتفضل الله على هذا العاصي الذي تاب
من معصيته واقلع عنها تفضلا قبله على ما تاب عنه من المعاصي
وجاز ان يعوض من جنى عليه ذلك الذي تاب من معصيته
من اعواضه التي يستحقها على ما نزل به من الالم انه جعل له اعواضا
كما تقوله المخالف او من احد نوعي الثواب اي او يعوض ذلك
المجني عليه من احد نوعي الثواب الذي يستحقه الجاني بتفضل الله
تع بعد توبته وهو اي احد النوعين الذي يجب ان يتفضل منه

(في الهامش: وكان بعيدا ... الالم ... معصي)

(في الهامش: يتفضل منه تع على ذلك المولم لا انصاف له ... لم يوجد له عوض ... قلنا انا لم نجعل الاثابة وحبط الذنوب عندهم)

(في الهامش: وكان بعيدا ... يتفضل)

المجنى عليه ما يستحقه عن الجاني النعم دون النوع الثاني
وهو التعظيم الذي يستحق منها فلا يصح ان يقتص منه المجنى عليه
لان المؤمن يتفضل الله عليه في الاخرة بنحو لا يحصى ويعظم له
بقدر طاعته يدل على ذلك قوله تعالى الا عباد الله المخلصين
اولئك لهم رزق معلوم فواكه وهم مكرمون فاذا اقتص ذنبه
من النوع الاول وبقي له النوع الثاني سالما لم يغتم لفواته عليه
كما لا يغتم بفواته بأكله له اذ هو موضوع للاستهلاك لا للبقاء بخلاف
ما اذا اقتص من النوع الثاني فانه يحصل الغم بانتقاص المرتبة التي
يستحقها فانه يغتم والجنة دار النعيم لا دار غم وقال
جمهور المعتزلة انه لا يجوز ان يقتص المجنى عليه الا من اعواض
الجاني التي يستحقها اما لو لم يكن له من الالم ولا يجوز
ان يتفضل الله بالقضاء ولا ان يعطى من احد نوعي الثواب
قالوا كما لا يسقط الارش اي ارش الجناية عن الجاني بالعفو منه
المجنى عليه عن تلك الجناية بل يستحقه كذلك لا يسقط هذا
الغرامة بتوبته من معصيته قلنا هو مسلم انه لا يسقط عنه
الغرامة بتوبته ثم انه لكما انه لا يصح ان يقتص الا من الاعواض
وايضا هذا مبني على انه لا بد من الالم يستحقها من غيره
وقد تقدم ابطاله وقال ابو القاسم البلخي من المعتزلة
بل لا يجوز الا الاول وهو ان يتفضل الله تعالى بالقضاء عنه
قال كما لا يعاقبه على معصيته بتفضله قال المؤلف
عليه قلت وبالله التوفيق ان منعه من تفضله تعالى بالقضاء عنه
على وجه يرضاه المجنى عليه عقلي او شرعي محال بل
هو ممكن ولذلك نظير في الشاهد وذلك كالمتفضل من اهل الكرم
والمروءة بقضاء الارش عمن جنا على الغير فانه يسقط بتفضله
الارش عن الجاني قطعا ويمدح عليه فكذلك في حقه تعالى لانه
اكرم الاكرمين وقد حصل الانصاف للمجنى عليه بالمتفضل
بالقضاء له وايضا لانه اي ذلك المتفضل انما وقع من المتفضل الى
المتفضل عنه عن تلك الجناية التي حصلت عليه فاذا حصل
له العوض الذي يستحقه عليها من غير نقص عليه من جهة
فقد حصل الانصاف له قطعا وبعد على هذا ان يتفضل به
هو البارئ تعالى او غير الجاني المجنى عليه

او لا على الجاني ثم الجاني
بقضية المجنى عليه

اذ للمجنى عليه ان يمتنع من قبوله من الجاني لكون الغير
فاما اذا بذله الغير للمجنى عليه من نفسه عن الجاني فانه
لا يسقط حقه الا برضاه لان له ان يمتنع من قبول حقه من الغير
لئلا يلحقه منه منة فتأمل ذلك والله اعلم ولنعد الى
الكلام الى هنا رد على جمهور المعتزلة حيث منعوا من التفضل
بالقضاء واما الرد على ابي القاسم حيث قال لا يجوز الا
التفضل فقط فانا نقول انه لا موجب لان يتفضل الله
بالقضاء مع وجود ذلك الجاني ما يقتضي عوضه منه وهو اما الا
عواض على الالم بها او احد نوعي الثواب فثبت بذلك ما
اخترناه وهو انه يجوز الجميع والله اعلم وان كان
الجاني على الغير جناية موله غير مكلف كصبي مثلا او مجنون
والمجنى عليه في مقابلة الالم ما من شانه على حسب ذلك التفضل
في الالام التي هي من الله تعالى لان ما وقع من غير المكلفين مثل الواقع
منه تعالى لسقوط التكليف عن الجاني حسب تسليطها اي عدم
التكليف من الحيوانات العقول المميزة بين الحسن الذي يفعل
والقبيح الذي يجتنب والسالب لها ذلك هو الله تعالى
حيث لم يعطها شيئا من ذلك مع وقوع التخلية منه تعالى بين
الجاني والمجنى عليه والتمكين منه تعالى لغير المكلف ان يجني
على غيره فكان ذلك كالاباحة منه تعالى لغير المكلف ان يجني على
غيره فلا بد حينئذ من احد الوجوه المذكورة والا كانت
التخلية والتمكين منه تعالى ظلما وهو لا يفعل الظلم ولا يأمر به
واعلم ان جناية المؤمن على غيره خطأ بان تقع من غير قصد
منه لتلك الجناية او المجنى عليه في الحكم كجناية الساهي
وقد عرف حكمها كما مر من انها يختلف حكمها في المجنى عليه بحسب
اختلافه لانها لما كانت جنايته غير المكلف وذلك المكلف ذو
الكسب الجاني لا عقاب عليه من الله تعالى بسببها وذلك لعموم
ادلة العفو عن الخطأ يعني لان الله عفى عن الخطأ
مثل قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان عامة لكل
احد من مؤمن او غيره وذلك ظاهر والله اعلم

فصل في حكم العوض

جمهور ائمتنا عليهم و وامنهم ابو الهذيل العلاف
وهو انه قال ـــ ايضا اخذ قولي ابي علي الجبائي وبه ايضا قال
من المعتزلة وهو ايضا ائمتنا عليهم وابي الهذيل وابي علي ويدوم
غيرهم اي غير جمهور ائمتنا عليهم يتفضل الله به على بعض عباده كما يدوم الثواب
العوض الذي الثواب فيه تعظيم والعوض لا تعظيم فيه
وانما يفرق بينهما بان الثواب والثواب يدوم قطعا فان كان كذلك
فهو حسنة احد نوعي الثواب والقائل بهذا القول يقال له
فلا يستحقه الا المؤمنون كالثواب
خلافا لبعض ائمتنا عليهم كالامام المهدي عليهم ومن قال بقوله
منهم والبهشمية من المعتزلة فانهم قالوا انه لا يدوم بل ينقطع
بتقدير استقامة فيستحقه عندهم المؤمن وغيره لانه لا تعظيم
فيه ولا دوام حتى يقال ان غير المؤمن لا يستحقه واذا اردنا
ابطال هذا القول قلنا اما قولكم انه يستحقه العاصي وينقطع
عنه فانقطاعه غير مسلم لان انقطاعه عن المؤمن بعد ان
قد استحقه يستلزم احد محذورين اما تعويض ذلك المؤمن
المعوض لاجل انقطاع ما فاته مما كان يستحقه ان بقي له غيره
يمكن ان يستمتعه او فناه اي فناء ذلك المؤمن المعوض بعد انقطاع
ذلك العوض ان لم يبق له غيره وحصول الغم اي التضرر او الفناء
في دار الآخرة محال لانه ان كان بلا عوض منه تعالى لذلك
المؤمن فهو لا يجوز على الله تعالى لانه انزال ضرر بالغير عار عن نفع
ودفع واستحقاق وذلك عين الظلم وهو لا يفعله تعالى كما تقدم
وان كان ذلك الضرر الذي حصل بانقطاع العوض يعوض باخر
غيره كما في الالام الحاصلة في دار الدنيا فهو ايضا لا يجوز لانه
يستلزم ان تكون الدار الآخرة كدار الدنيا اي دار امتحان
وبلاء فانزال الالام والمحن لا دار جزاء على الاعمال فقط اي
فرادون بلوا وامتحان على المؤمنين والاجماع على خلاف ذلك
وهو ان الآخرة دار جزاء على الاعمال لا دار امتحان وبلاء
قال ـــ المؤلف عليهم فان قيل اي قال المثبتون
لانقطاع العوض انه لا يلزمنا ما ذكرتم لانه انما يلزم ذلك لو
قلنا انه ينقطع انقطاعا مستمرا ونحن لا نقول ينقطع كذلك
بل نقول ينقطع ثم يتفضل الله عليه اي على ذلك المؤمن
المعوض الذي انقطع عوضه بعد انقطاعه عنه بغيره

قلنا

قلنا ذلك ايضا باطل لانه اعني ذلك المؤمن المذكور قد استحق
بوعد الله الذي لا يبدل القول لديه ولا يخلف الميعاد ان يبعث
للتنعم المستمر بما يتفضل الله به عليه من النعم فلا وجه للتخصيص
في تلك النعم التي بعث له واستمرت بجعل بعضها اي بعض ما هو منه
مستحقا له على اعماله وبعضه غير مستحق له وذلك ما كان في مقابلة
ما انقطع من العوض وهم اي هؤلاء الذين يقولون بانقطاع العوض
يوجبون على الله تعالى العوض فكيف يقولون من بعد انه متفضل
بعوضه هل هذا الا تناقض وتحكم محض حيث جعلوا بعض العوض
واجبا وبعضه متفضل به لا يقال وانتم قد قلتم بانقطاع العوض
بحيث لا يعلمون وذلك حيث قلتم انه يجوز ان يعوض المجني
عليه من اخذ نوعي ثواب الجاني وهو المنافع فان ما عوض منه
انقطع عنه فكيف يقولون لا ينقطع العوض لانا نقول ان ذهاب
ذلك عنه ليس بانقطاع وانما مثل ما ياكله اهل الجنة من نعمه
فكما ان ذلك لا يسمى انقطاعا كذلك هذا فليتامل والله اعلم

فصل في الاجل الذي جعله الله تعالى

لمن فيه الروح وحصلت فيه الحيوة وقت ذهاب تلك الحيوة
التي حصلت في ذلك الحيوان وذهابها يكون بخروج الروح منها
وهو اي الاجل المذكور واحد ان كان ذهابها بالموت يعني ان
ذهاب الحيوة قد يكون بموت ذلك الحي حتف انفه وقد يكون
بغيره من قتل له او تردي او غيرهما فان كان ذهاب الحيوة
بان مات ذلك الحي حتف انفه فالاجل واحد اتفاقا بين الامة
الموجبين موته فيعلم انه قد استوفى اجله المضروب له
ولا يمكن ان يتقدم فيه بما ياتي وذلك واضح وقد بين الله تعالى
في قوله ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون عنه
ساعة ولا يستقدمون قال ـــ بعض ائمتنا عليهم وهو
والبغدادية من المعتزلة ويقطع بان
للحي اجلان حاصلان في علم الله تعالى ان كان ذهابها
اي الحيوة ذلك الحي بالقتل له او بالتردي او بالغرق كشف
لنا عن كونهما اجلين ذهاب الحيوة بذلك احد الاجلين
اللذين علمنا انهما كانا ثابتين لذلك الحي حتم لحيوته وهو الاجل

وهو الذي لو سلم ذلك المقتول مثاله والثاني الذي قتل فيه الثاني مثاله
الذي قتل فيه والثاني ما فات منه لعاش ذلك المقتول لو لم يقتل
من القتل يكون مما فات منه يبلغه اي يبلغ اجله المسمى ويموت
قطعا اي من غير نزاع حتى يبلغه وقد نبه الله تعالى على ذلك في قوله هو الذي خلقكم
فيه حتف انفه وقد نبه الله تعالى على ذلك في قوله هو الذي خلقكم
من طين ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده الآية فان الاجل
الثاني غير الاول لان ذلك لا يقتضي ان للمقتول اجلين
مجملا على الاصل اعني ان لكل واحد منهما معنى غير معنى الاول
كما ذلك مبسوط في موضعه من كتب المعاني ولا يكونان اجلين الا اذا
كانا راجعين الى شخص واحد اذ لو كانا راجعين الى شخصين لكان
لكل واحد منهما اجل اخر ولا يكونان اجلين راجعين الى شخص
واحد الا اذا كانا على ما ذكرنا والله اعلم لخصنا عليكم

وهو الامام المهدي لحميد بن يحيى عليكم

وبعض شيعتهم اي شيعة الائمة والبهشمية من المعتزلة انه لا
يقطع ان الذي ذهبت حياته بالقتل انه لو سلم من القتل لعاش
بل يجوز ذلك ويجوز انه لو لم يقتل لعاش فانه لو لم يقتل
لمات من غير ترجيح لاحد التجويزين اما انه يجوز حياته
فلما ثبت في وجوب الضمان على من قتل شاة الغير واما انه يجوز
الموت فلظاهر قوله تعالى قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب
عليهم القتل الى مضاجعهم الآية ثم استضعف الامام عليهما فلذلك
قالوا بجواز الامرين لكن الامام المهدي عليكم زعمهم في التجويز
قبل وقوع القتل وبعده والبهشمية فصلوا وقالوا لا يجوز
ذلك الا قبل وقوع القتل على ذلك الحي لا بعده اي بعد وقوع
القتل عليهم فلا معنى للتجويز اذ قد حصل موته اي موت ذلك
الحي بالقتل فهو كما لو حصل موته بغير القتل وهذا البطلان
التجويز الا بعد وقوع القتل واما قبله فلانه حي فيمكن
معنى تجويز ان هذا الحي السوي لو لم يقتل لمات فهذا اما
خلاف بعد القتل فان معنى التجويز ظاهر اذ يقال هذا
المقتول لو لم يقتل لعاش او لمات ان يعيش حتى يموت
حتف انفه ولو لحظة وذلك ظاهر واما تجويز نزول الموت
في كل ساعة فذلك لازم في كل حي لانا لا نعلم متى انتهاء الاجل

والله اعلم

والله اعلم وقالت المجبرة ليس الا اجل واحد وهو وقت
ذهاب الحياة بقتل او موت واذا كان واحدا فالمعلوم انه
لا يجوز ان المقتول لو لم يقتل لعاش قطعا او يموت الا
من ان لا قبله اي القتل كما قالت البهشمية ولا بعده كما
قال غيرهم البتة اي في حال من الاحوال بل يقطع ان المقتول
لو لم يقتل لمات في ذلك الوقت الذي قتل فيه حتف انفه والحجة
لنا على ما اخترناه من ان الاجل اجلان وانه لو لم يقتل الحيوان
لعاش قطعا لما قد عرفت في قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى و
قوله تعالى مخاطبا لنا ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب
ووجه الاستدلال بهذه الآية على صحة ما ذهبنا اليه
ظاهر وهو ان هذه الآية نص منه دال على ما ذهبنا اليه
وهو ايضا صريح في الدلالة عليه كما ستعرفه لانه ظاهر والنص
الصريح لا يحتمل تاويله قطعا والنص الصريح يفيد القطع بصحة ما
دل عليه فيقطع بان القتل خرم لاجل المقتول المسمى وقد اوضح
المؤلف عليكم وجه دلالة هذه الآية على المقصود بقوله
اذ لو ترك المقتول اي لو ترك القاتل قتله خشية القصاص
القصاص عليه وهو قتل القاتل عن قتله لعاش المقتول حينئذ
قطعا ولو لحظة سنين ولو ترك ايضا المقتص منه وهو القاتل
لترك القتل الموجب للقصاص الى لانه لم يقتل من يراد قتله منه
به قصاصا لعاش ذلك القاتل قطعا ولو لحظة والا لم يكن في
القصاص حيوة وهو خلاف ما اخبر الله تعالى فانه اخبر ان القصاص
والقاتل بالمقتول حيوة لهما اذ لو لم يحصل القتل فيكون ذلك ادعا
الى ترك القتل واذا قلنا انه لو لم يقتل المقتول لمات قطعا
في تلك الحال لم يكن في القصاص حيوة وذلك ظاهر كما اخبر به الله
تعالى ولنا ايضا

قصة قتل الخضر عليكم للغلام

التي اخبر بها الله تعالى في قوله فانطلقا حتى اذا لقيا غلاما فقتله
الى اخر الآية فانها ايضا صريحة في الدلالة على صحة ما ذهبنا اليه
وذلك لانه اخبر تعالى ان الغلام لو لم يقتله الخضر لعاش قطعا حتى
يرهق ابويه المؤمنين بسبب شفقتهما به ومحبتهما له طغيانا وكفرا
كما اخبر الله تعالى بعينه في الآية المذكورة ولو كان لو لم يقتل لمات
قطعا كما ذكرته المجبرة او لجاز الامران كما ذكره غيرهم لم يقتله اما

على قول المجبرة فظاهر لانه كان يموت في ذلك الوقت الذي قتله
فيه فكيف يقول انه لو لم يقتله لا ذهب ابويه واما على القول
الثاني فلانه نبي معصوم لا يفعل عقوبة على تجويز الحصول للعصيان
وانما يعاقب على العلم **قلت** ان لفظ خشينا يدل
على انه لم يعلم ذلك لان الخشية ظن لا علم والظن للشيء انما يكون
مع تجويز غيره فيستقيم تكون الآية حجة لمن قال يجوز الامران
قلت ان الدليل العقلي وهو ما ذكرنا من انه
لا يجوز للمعصوم ان يعاقب احدا على ما يظن انه سيفعل
منه لان عقابه على ما سيفعل انما هو بالوحي والوحي يفيد
العلم قطعا فهذا الدليل قد اوجب صرف الخشية عن ظاهرها
الى العلم فيكون معنى خشينا علمنا كما قال تعالى الذين يظنون
انهم ملاقوا ربهم اي يعلمون فليتامل والله اعلم ولنا
ايضا حجة غير هذه الآية عقلية وهي انه لو كان الاجل ليس
اجلين كما نقول بل ليس الا اجل واحد كما تقول المجبرة لزم من ذلك
ان لا ضمان على من ذبح شاة الغير عدوانا اذ لو لم يذبحها لكانت
تموت قطعا في تلك الحال على قولكم فيكون قد احلها الله له بذبحه
فلا ان يحرم عليه ثمنها فهو اذا محسن بفعله عند المجبرة غير آثم
به فلا يستحق عقوبة من الله تعالى على فعله للقطع على مقتضى
قولهم بالاحسان منه بفعله وقد قال تعالى ما على المحسنين
من سبيل وهو اعني ذلك الذابح لشاة الغير عدوانا آثم
عند غيرهم اي عند غير المجبرة وهم العدلية بالاقدام
على ما لا يجوز له ان يقدم عليه ويصير بعد الفعل لهما غير
ضامن لانهم يقولون بعد الفعل لا يجوز بل يقطع بانها كانت
تموت لو لم يفعلها بذبحها فيسقط الضمان بعد الذبح لانكشاف
الاحسان منه بعد الذبح والمعلوم انه آثم ضامن مطلقا
فدل ذلك على ان ثم اجلين لهذه الشاة المذبوحة وذلك هو
من هنا والله اعلم قالوا اي المجبرة لو كان الاجل ليس
بواحد كما تقول بل اجلان كما تقولون لكان الاقتصار على اجلين
تحكم لانه اذا جاز الزيادة على الواحد والاقتصار على قدر من ذلك الزائد
من غير دليل تحكم وحينئذ يلزم ان يكون ثم آجال كثيرة وذلك
باطل قطعا واذا اردنا ابطال هذه الحجة قلنا انا لم نقتصر على الاجلين

الا لانه لا دليل على غيرهما واما هما فقد قام الدليل عليهما وهو
ما ذكرنا فلا يلزم ما ذكرتم من تقدير الآجال او التحكم لان الاقتصار
على ما دل عليه الدليل ليس بتحكم وايضا فانه انما ادى بنا
الى تقدير الاجلين القسمة العقلية الدائرة بين النفي والاثبات
فلا يمكن تقدير واسطة اذ لا واسطة بين النفي والاثبات
وذلك لان الاجل اما مسمى او غير مسمى فلو قدرنا الثالث لكان
لا مسمى ولا غير مسمى وهو محال وذلك واضح والله اعلم
قالت المجبرة القول بان الاجل قد يكون اجلين
في المقتول ينبئ عن الجهل في حقه تعالى وذلك لان الاجل الذي
ذكرتموه ان كان الله تعالى يعلمه فلا بد من حصوله واذا كان
لا بد من حصوله فما فائدة تقدير غيره مما يعلم تعالى انه لا يكون
وان كان تعالى لا يعلمه فذلك باطل لانه تعالى عالم بكل
شيء لا يخفا عليه شيء هذا مقتضى ما يظهر من وجه حجتهم
واذا اردنا ابطالها قلنا انا نقول ان الله تعالى عالم بالا
جلين جميعا المسمى وهو الاجل الذي يستحقه الحي حسب
البقاء اي بسبب البقاء الى تمامه وشرطه اي شرط البقاء وهو
ترك الجناية على ذلك الحي في المحترم وهو الذي يموت فيه الحي
بسبب القتل وشرطه اي شرط المحترم وهو حصول الجناية فلم
يكشف القول بان ثم اجلين عن الجهل في حقه تعالى لانه تعالى
عالم بان هذا الحي ان لم يجن عليه عاش الى ما يسمى له من الاجل
وان جني عليه مات في الوقت الذي يجنا عليه فيه وعالم
بانه سيجنا عليه ولا منافاة بين علم هذه الاشياء جميعا
واي الامرين حصل فهو عالم به قطعا فان قيل اذا
كان عالما بانه يقتل في ذلك الوقت لا محالة فما فائدة الاجل
الآخر المسمى قلنا فائدته الظاهرة انا لو قدرنا انه لا اجل
له الا واحد لزم ان تحرم المذكاة ولا يجب القصاص فلا
تحل المذكاة الا اذا كان لها اجلان اذ لو كان وقت
موتها هو وقت التذكية بان يصادف التذكية ذهاب
الروح لم يتحقق ان الموت بالتذكية واذا كان كذلك لم تحل
قطعا ويحتمل ان يكون له فائدة غير هذه يعلمها الله تعالى
فتامل والله اعلم فلا يكشف القول بان ثم اجلين عن

لا يعلم تعالى الا احدهما وهو الاجل
عن الجهل الا لو كان سبب البقا الى وقت الاجل المسمى مثلاً وشرطه اي
الذي حصل بسبب البقا الى ذلك الاجل وهو ترك الجناية وقوله فقط اي
شرط البقا الى ذلك الاجل الاخر الذي حصل بسبب القتل وشرطه وهو انه
لا يعلم الا الله تعالى ان قتل الخضر عليه السلام الغلام الذي امر بقتله معللا بان
تركه سبب في انه يرهق ابويه طغيانا وكفرا كما
صرح به تعالى في الاية فلو قدر انه لم يقتله بل تركه لبقي ذلك
الغلام وحصل شرط بقايه قطعا وبقاؤه لم يكشف عن الجهل
بحقه تعالى لانه لم يحصل ما لم يعلمه بل انما حصل ما يعلمه تعالى
وذلك حيث علم تعالى انه اي الغلام مع عدم قتله حصل
البقا وشرطه وهو ان ذلك الغلام يرهق ابويه طغيانا وكفرا
لو تركه عليه السلام ولم يقتله وذلك واضح والله اعلم قالوا اي المجبرة
تنص على انه ليس للحي الا اجل ~~وهو الوقت~~ وهو الوقت الذي
يموت فيه ذلك الحي بقتل او موت قال الله تعالى قل لو كنتم
في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم قالوا فهذه
الاية تدل على ما اخترناه من انه ان لم يقتل المقتول لمات
قطعا وجه دلالتها على ذلك انه تعالى اخبر الذين يتخلفون
من الغزو مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خوف القتل انه
لا ينجيهم ذلك التخلف عن ما قدره الله لانهم وان سلموا من القتل
ما نوا حتف انوفهم في الوقت الذي كانوا يقتلون فيه فبين
لهم الموت في مراقدهم التي ظنوا ان البقا فيها ينجيهم من القتل
واذا اردنا ابطال احتجاجهم بهذه الاية الكريمة قلنا
انا ان سلمنا ان معنى هذه الاية ما ذكرتم فليس فيها حجة لكم
اذ لا دليل لكم فيها على انهم كانوا يموتون في ذلك الوقت الذي قتلوا
فيه بعينه وانما ظاهرها انهم لو كانوا في بيوتهم لجاءهم الموت
من غير تعيين لوقت مجيئه فمن اين تاخذون منها انه كان
ياتيهم في ذلك الوقت الذي قتلوا فيه وهي لا تقتضي
ذلك بمنطوق ولا مفهوم مع ان القول ليس معنى هذه الاية
ما ذكرتم قطعا ولا تدل عليه بصريحها ولا مفهومها انما هذا الفعل
الذي ذكرتموه نا ويل منكم لها بما يوافق مذهبكم كما هو دابكم
في تاويل ايات الكتاب على ما يوافق اهويتكم وان معناها

ـ اي وهو الجزم (marginal note, right page)
الغزو (marginal note, right page)
الذي (catchword)

الذي تدل عليه بصريحها الشهادة منه تعالى للقتلى من المومنين
رحمهم الله تعالى بصدق ايمانهم ورسوخه في قلوبهم وانهم لا تاخذهم في الله لومة لائم ولا يخافون فيه شيئا والشهادة لهم انما
بامتثالهم لامر الله تعالى كائنا فيه ما كان من هلاك نفس او مال
اي لو كنتم ايها المنافقون في بيوتكم متخلفين عن رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم لاعدا الذين من اخوانكم الكافرين متبطين
لمن يطيعكم ويسمع قولكم ممن ضعف ايمانه من الناس لم يكن
ها وليبرز القتلى رحمهم الله تعالى من المومنين الصادقين ما عاهدوا الله عليه الذين كتب عليهم القتل اي وجب عليهم
القتال مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلموا فرضه عليهم
فقاموا به واذوه كما امروا متخلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم مثلكم او مثل ايكم لعلمهم بان تخلفكم عصيان
لله ولرسوله ولا كانوا ايضا سامعين لكم بان تثبطوهم عن
القتال والخروج مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل انهم يفعلون
ما امروا به ويتبعون رسول الله الى اي وجه توجه كائنا ما
في ذلك عليهم ما كان لعلمهم صدق الله ورسوله فيما وعدا
به فهذا هو معنى الاية الذي يقتضيه بصريحها ويدل لذلك اول
الكلام الذي جاء في سياقه وهو قوله تعالى ثم كاعتهم
سوء ظنهم بالله تعالى ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا
يغشى طائفة منكم وطائفة قد اهمتهم انفسهم يظنون
بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الامر من شيء
قل ان الامر كله لله يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك
يقولون لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ها هنا لانهم كانوا
لضعف ايمانهم وعدم امتثالهم لله ولرسوله يرون البقاء
في المدينة وان لا يخرج منها احد لقتال فقالوا لو سمعنا هؤلاء
القتلى ما خرجنا نحن وهم الى هذا الموضع الذي قتلوا فيه
فحكى الله عن المومنين انهم لا يطيعون اهل النفاق في امرهم
ولا يستمعون مشورتهم بل يمتثلون امر الله الذي كتب اي
اوجبه عليهم فالمقتول منهم او فات اثابه الله عليه والحي منهم ينتظر القتل
ويرغب اليه ويطلبه كما قال تعالى من المومنين
رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا

(marginal note, left page:) زادة بين لقوله بعد ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه وكتب ايها المنافقون عن الحرب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

فصل والروح الذي في الحيوان

امر من امر الله استاثر الله تعالى بعلمه ولم يكلف احدا حقيقة معرفته ولهذا امر الله تعالى نبيه ان يجيب من سأله عن حقيقته ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا
وانما الذي يمكن ان نعلمه منه انه امر خلقه الله تعالى وصوره وافتتل الامتعة فاذا ذهب ذهبت حياته واذا وجد
لا يكون الحيوان حيا الا به وانه تحيا الابدان وتنطق الالسن وتسمع الاذان وتبطش
الايدي وتمشي الرجلان فهو قوام لجميع ما تحمله بدن الانسان
من الحواس والعقل فهذا نهاية ما نعرفه منه ونصفه به
واما ادعاء معرفة حقيقته فانه قريب من دعوى علم الغيب
الذي استاثر الله به دون جميع خلقه وذلك لفقد الدليل
الدال عليها اي على هذه الدعوى من العقل والسمع اما العقل
فما نعلمه ضرورة انه لا يهتدي اليها لان المعلوم بالعقل لا
بد ان ينتهي الى الاخذ بالحواس وذلك ظاهر وليس ثم شيء
تدركه الحواس غير ما ذكرنا واما السمع فلانه لا يستدل
عليه الا بالعلم من السمع والذي يستند العلم هو القرآن
والسنة المتواترة وليس فيهما شيء يدل على حقيقته الا قوله
تعالى قل الروح من امر ربي الاية فمن ادعى تعيينه فليس له
دليل الا العقل الفاسد والوهم الكاذب واذا كان كذلك
فاكتسابك لاقوال المتخبطين فيها اي في حقيقة الروح من العلماء اذ لا يطلب
تحصل لك الا فوات النفع كطلب الغاطس الدر من الماء المتغير
الذي لا يروى ولا ينفع بها ايضا فيتخذ شيئا من شيء باطل
غير نافع لمن حصله ولا طائل تحته والله سبحانه وتعالى قد
ذم الخوض فيما لا يعلم ونهانا عنه حيث يقول مخاطبا لرسوله
ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا تعلمه ولا تكلف
معرفته وقول الله ايضا في مدح المومنين

قد افلح المومنون الذين هم في صلاتهم

خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون واللغو من الكلام
ما لا عبرة له ولا فائدة فيه وكذلك اي ومثل القول في الروح

[margin: ومعرفة معانيها ان تواتر من احد والاحد من الا النفي ارطل يكن الاقوال في عدم النفع التام]

القول في كثير من مسائل فن اللطيف اي علم اللطيف الذي
انفرد به المعتنى له فانه ايضا لا طائل تحته حتى يشتغل بمعرفة
والكثير ماخوذ من علم الفلاسفة وكمساحة الارض وغيرها
كم قدرها بالاذرع والبرج والدقائق كما يرغبه كثير من
الناس فانه باطل اذ لا طريق اليه الا بلوغ طرفيها وهو محال اذ لا
يمكن احد الخروج من الارض ولا بلوغ طرفيها لعدم معرفة
هذه الامور لا ينقص من لم يعرفها واذا ادعى معرفتها باطلا والله
اعلم

فصل في الفنا

قال المتاعدين وجمهور
من العلما وغيرهم ويفني الله تعالى هذا العالم الموجود من السموات
والارض وما بينهما ويعدمه اي يصيره عدما محضا كما كان
قبل وجوده وقال الجاحظ والملاحمة وهم اصحاب محمود
بن الملاحمي من المعتزلة وبعض المجبرة بل لا يفني الله تعالى العالم
لان افناه اياه حتى يصير عدما محضا محال وانما تفرقه وتغيره
حتى يخرج عن هذا النظام ثم تعيده بعد ذلك قالوا لانه لو افناه
كما ذكر الاولون لكان لا يخلو اما ان يكون لموثر او لا والثاني
باطل لان الفنا اثر والعقل يقضي ببطلان تاثير لا موثر
له والاول لا يخلو اما ان يكون موجبا او مختارا اذ لا واسطة
بينهما تقدير والاول باطل لانه انما يكون اذا قلنا ان العالم
انما انتفى بطروق ضد وهو الفنا والقول به باطل لامرين الاول انه
لا طريق الى كون الفنا مضادا للعالم وما لا طريق اليه
فهو باطل والثاني انه لو سلم لهم ان الفنا معنى مضاد للجوهر
لكانت المضادة بينهما حاصلة من كلا الجانبين وكل واحد منهما
قابل للعدم فليس انتفا العالم بالفنا اولى من ارتفاع الفنا بالجوهر
فيحصل اما انتفاوهما جميعا وهذا محال لان اجتماع
الضدين محال او ارتفاع احدهما دون الاخر وهو عكس
باطل والثاني وهو ان يكون الموثر في الفنا فاعلا مختارا باطل
ايضا لان الفاعل لابد له من فعل يوثر والاعدام ليس امرا
ثبوتيا بل هو نفي محض فاستحال اسناده الى الفاعل واذا ارادوا
ابطال قولهم هذا قلنا بل ذلك ممكن وله نظير في الشاهد
وذلك كذهاب جرم المصباح باطفائه فانه بالمشاهدة يكون
شيئا موجودا ثم يصير عدما محضا وكذلك السحاب فانه

[margin: بغير قدر]

[margin: انا]

[margin: او وجودهما معا وهو ايضا محال لان اجتماع الضدين محال]

ايضا يكون بالمشاهده متراكما متكاثفا بعضه فوق بعض ثم تلا
شا وتعدم فلا يبقى من اجزائه شي فكذلك نقول في السموات
والارض اعني اعدامهما ليس بمحال بل هو ممكن ورد له الشرع كما كان يخلقهما
من العدم ممكن ورد له اذ من قدر على اعادة الشي قدر على اعدامه
فان الاستحاله في ذلك وايضا فقد دل السمع عليه وذلك
قوله تعالى هو الاول والاخر فانه تع قابل بين هاتين الصفتين
في مدحه بهما ومعنى كونه الاول انه الموجود قبل كل
موجود ولا يكون كذلك الا قبل وجود جميع الاشيا اذ لو قدر
معه موجود غيره لم يكن اولا وهذا متفق عليه فكذلك يكون
معنى قوله الاخر انه الذي يكون موجودا ولا موجود معه
ولا يكون كذلك الا بان يعدم جميع العالم قبل يوم القيمة اذ
لو قدر انه يبقى منه شي لم يكن تعالى آخرا ويدل على ان معنى
هذه الايه هو ما ذكرنا ما حكاه في النهج اي نهج البلاغة
عن امير المومنين عليه السلم انه قال كما كان قبل ابتدائها كذلك
يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان الى قوله عليه السلم ولا شي
الا الله الواحد القهار فان في كلامه هذا تصريح بمثل ما
ذكرنا في معنى قوله تع الاخر حيث صرح باعدامه تع الوقت
والمكان وكل شي غيره وذلك واضح فثبت بذلك ما اخترناه
من انه تع يفني جميع العالم ويعدمه وانه لا يبقى الا الله
كما يعمه الخالف واما قولهم لو انه نفي المكان اشعار الى آخره
فانا نقول المؤثر في النفايه هو الفاعل المختار الذي اثر في وجوده
وقولهم ان الاعدام المحض لا يحتاج الى مؤثر باطل فانا نقول
لا يحتاج اليه كما يحتاج الوجود دائما الذي لا يفتقر الى فاعل
هو العدم الاصلي الذي لم يسبقه وجود واما اخذهما
مراد الاخر والله اعلم قال المولف عليه السلم وحد
حسنه اي الفنا المذكور هو انقطاع بابلغ ما يمكن بين دار
الامتحان بالتكاليف الشاقه والالام وغيرهما من محن الدنيا ودار
التي اخبر الله تع بها خلقه كما تقدم من تفصيله وهي الدنيا ودار
الجزا على الاعمال بما يستحقه كل مكلف فانه لا يحصل لنا العلم
النفس باختلاف الدارين وان هذه الدار غير الدار ولم تقدم
اعني الفنا قطعا لانه لو استمرت هذه الدار
الى

الى ما لا نهاية له لم يكن بعدها دار اخرى قطعا فلذلك حسن منه
تع افنا العالم ليعلموا انها قد انقضت تلك الدار التي كلفهم فيها
واعذر عليهم وانذر ووعد بدار غيرها يجازون باعمالهم
على حسنها ثم وجدت الدار الموعود بها وذلك ظاهر فان
قيل ولم لا يجب دار الجزا عليهم عقيب دار الامتحان حتى يحتاج الى
الفنا الفارق بينهما وما الفايده في ذلك وكيف لم يكن الجزا في
هذه الحيوه الدنيا ولا يحتاج الى دار غيرها ولا الى الفنا هو بعد

قال المولف عليه السلم قلت الجواب عن
هذا السوال وبالله التوفيق لاصابه الحق فيه انه انما جعلت
دار الجزا كذلك ليعلم الله تع اهل التشابه ان اكثر العصاه له المخالفين
لما جاءت به رسله لا يوقنون به تع اي لا يعلمون وجوده لتعاميهم
عن ادله العقول وقد جعل تع معرفته في هذه الدار مستنده
الى الادله لما كانت دار تكليف وامتحان ونصب عليها ادله واضحه
ولكن وجدت شبه تعارض تلك الادله تحملا لذلك الامتحان
فالملحده والزنادقه والفلاسفه تبعوا تلك الشبه فظلت
في عقولهم وقد حسنت في نفوسهم ولم يعلموا وجوده بل نفوه
فلو انهم تع عاقبهم على هذا العصيان في هذه الدار التي
لا يعلم تعالى فيها الا بالاستدلال لما تعقلوا ان المولم من غير
خلق ما يعلمونه اي من غير خلقه تعالى شيا فهولا العصاه بعد
ضروره ان ذلك ان ذلك العذاب المنزل بهم عقوبه لهم على عصيانهم
لم يعرفوا اي هولا العصاه كون ذلك العذاب المنزل بهم عقوبه
منه تع لهم على ذلك العصيان وجزا لهم عليه لعدم العلم
الضروري الدال على ذلك وانما يعتقدون يعني ان العصاه لو انزل
بهم ما ذكر لم يعلموا كونه عقوبه لهم على سي اعمالهم وانما يعدونه
من نكبات الدهر لا من الله تع كما يزعمون ان الذي يهلك ويمرض
الدهر والطبايع كما قال تع حاكيا عنهم وما يهلكنا الا
الدهر فلا يحصل لهم علم بقبح ما عليه من العصيان له تع لعدم
المعاقبه عليه لما لم يعلموا كون ما نزل بهم عقوبه لهم فتعريفهم ذلكم
بالزياده في العصيان وذلك بين وان اكثر المحقين اي والعلم
لهم من الله لهم المحنه اسلا له اختيار لو جوزوا على ما نزل
بهم من المحنه على حسنها في هذه الحيوه الدنيا مع عدم

اي مع عدم تعلق العلم الضروري فهم الذي يعلمون بدان
ما نالوه من الخير مثلا جزا لهم على ذلك الامتحان الذي نزل
بهم لعدم العلم الضروري بل كان حصل لهولا الممتحنين التعويض
انه اي ما نالوه من المنافع ليس جزا لهم على ذلك الامتحان
الذي اصيبوا به بل هو من سائر التفضلات التي بنا لها اهل
الدنيا من مؤمن وغيره ويظنون الجزا لهم على محنتهم او يظنون
انهم قد ظلموا حيث امتحنوا لغير سبب ولم يجازوا عليه
وذلك باطل قطعا فاذا كان كذلك وحصل ما ذكر من عقوبة
العاصين واثابة المطيعين مع عدم كشف الغطا اي مع عدم
ان الهم ما يح من العلم الضروري وهو ان الله دار التكليف
ونبه بلها به ان اخوال الكشف انما يكون بعد تعلق ذلك اي العلم
الضروري بما ذكرنا كما قال تع ونفخ في الصور ذلك يوم الوعيد
وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لقد كنت في غفلة من هذا
فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد وهذه الدار انما جعلت
دار تكليف وامتحان ولا يصلح حسنه لمن تعلق فيها ذلك لان
فيه ان تع ما خلقت هذه الدار لاجله وهو التكليف والا
متحان فعلم ان عقاب من عصا وجزا من امتثل لا يصلح في هذه
في هذه الدار لانه حسنه اثبات لحجة الاشقيا على الله تع
وعدم انقطاع معذرتهم في عصيانهم وعدم طاعتهم له ولرسله
وذلك لانتفا العلم عندهم اي عند الاشقيا في زعمهم بمن يخافه
تع بالغيب اي عند غيبوبته منهم وعدم علمه ضرورة بل
استدلالا وان لم يشاهد عذابا بل لاجل ما سمعه من الوعيد
الذي جات به الرسل حين علم صدقهم لظهور المعجزات معهم
ومن لا يخافه تع كذلك اعني بالغيب بل لا يخافه الا عند مشاهدة
العذاب وفي حالة الالجا الى الخشية والخوف من وقوعه
وذلك لا يجوز بيانه انه اذا لم يحصل لهم حال يوقنون به يقينا
لا يشوبه شك ولا شبهة ويعلمون انهم قد خالفوا امرهم وعصوه
بما يستحقون به العقوبة بل بقي الحال على ما هم عليه الكفر
ان شك والعصيان وندعوا التوبه منه والطاعة والا
متثال فيقولون انا لم نعص ولم نرتكب شيا من القبايح او
يقولون ربنا عما كنا ارتكبناه كالتائبين عنه وامتثلنا كالمطيعين

سوانا فلم تعاقبنا دونهم لعدم علمهم بكذبهم فيما ادعوه
لعدم موجب العلم ومع الفنا لهذه الدار ومن فيها ثم البعث
لهم من بعده الى دار غير هذه الدار جميع احوالها مخالفة
لجميع احوال هذه الدار يعلمون اي جميع المبعوثين علما بتا اي
يقينا لا يشوبه شك ولا شبهة وذلك لاجل فنائهم بعد ان علموا
انهم كانوا موجودين واعادتهم بعد ان علموا انهم كانوا فانين
ان الله الذي خلقهم اول مرة وارسل اليهم رسله في دار الدنيا
وهم محجوجون بالعقول والابدان بالبينات فلم يسمعوا ولم
يطيعوا بل اصروا واستكبروا وانه حق لا ريب فيه ولا شك ويعلمون
ما كانوا عليه من المعاصي والاستمرار عليها حتى ماتوا علما
لا يمكنهم دفعه ولا دعوا خلاف ما كانوا عليه فيحصل حينئذ
اثبات حجة الله عليهم وقطع معذرتهم في عدم الامتثال وقوله
له تعالى في كتابه المبين مبينا لما ذكرنا من حسن الفنا ثم البعث
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ايات الله
تع ستحصل للعصاة المكذبين ايات بينات في اقطار الدنيا
وفي انفسهم يعلمون بسبب تلك الايات علما يقينا انه اي الله تع
الذي كانوا يكذبونه الحق الذي لا ريب فيه ولا شك وذلك انما يكون
كما ذكرنا وكما يعلمون بسبب الفنا ثم ... ان الله تع حق
يعلمون ايضا ان ما وصل اليهم من قبله تع من نعمة او عذاب
جزا على ما فعلوه من طاعة او معصية علما قطعيا اي لا شك فيه
ولا مرية وذلك لاخبار الله تع اياهم اي المكلفين الذين جوزوا
في الاخرة على ما قدموه في الدنيا بذلك اي بانه سبحانه كان يفعله
قوله في الدنيا باخبار اي باخبار الله تع المكلفين في الدنيا بانه
سيجازيهم باعمالهم على السنة الرسل الذي جاوا من عنده تعالى
بالبينات والمعجزات التي توجب في العقول صدق ما قالوه
ولاخبارهم اي المكلفين ايضا اي كما اخبروا في الدنيا في الاخرة
اي بان الواصل اليهم جزا على ما فعلوه في الدنيا فتتطابق الاخبار
فيان خبر الاخرة مطابق لخبر الدنيا الذي كانت اتت به الرسل
فيكون ذلك اي تطابق الاخبار من اعظم حسرة على العاصين لله
ولرسوله فيتمنون ما طلبت ... لعبد ان كان ممكنا حيث
يقولون يا ليتنا اطعنا الله واطعنا الرسولا كما حكا الله عنهم في قوله

ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا
وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون فلا يجابون اليها
بل نفضح معذرتهم عاقبة قوله اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم
النذير فلذلك تعظم حسرتهم وتكثر ندمهم ويحسرهم على طاعة
التفريط في طاعة الله تعالى حيث لا ينفع ندم ولا ايمان واتم سورة
اي يكون نظائر الاحاديث والبعث بعد الفناء اتم سورة للمتابعين
حيث يعلمون انه تعالى قد جازاهم على ما اسلفوه من الطاعات
وبالهم من الحق محمد ونبيه ويتبون غلبه كما قال تعالى كما حال
المؤمنين وحال الاشقياء في الآخرة ونفخ في الصور فصعق من في السموات
ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام
ينظرون واشرقت الارض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين
والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون ووفيت
كل نفس ما عملت وهو اعلم بما يفعلون وسيق الذين كفروا الى جهنم
زمرا حتى اذا جاءوها فتحت ابوابها وقال لهم خزنتها الم يا
تكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم
هذا قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين قيل ادخلوا
ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وسيق الذين
اتقوا ربهم الى الجنة زمرا حتى اذا جاءوها وفتحت ابوابها وقال
لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين وقالوا الحمد
لله الذي صدقنا وعده واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث
نشاء فنعم اجر العاملين وترى الملائكة حافين من حول العرش
يسبحون بحمد ربهم وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب
العالمين مع محاجة الاشقياء على الله تعالى حيث يعلمون علما يقينا
انه تعالى حق وان ما جاءت به رسله حق وانهم خالفوا رسله
مع القدرة على طاعتهم كما قررناه ولا يمكنهم الخروج عما هم فيه
العبرة بان يعملوا لما كانوا امروا به لان الآخرة دار جزاء على
الاعمال في دار التكليف لا دار عمل لارتفاع التكليف فيها والله
سبحانه وتعالى اعلم بالصواب وهو حسبنا ونعم الوكيل

فصل في بيان الرزق وحقيقته

بل لا

الرزق الذي يتفضل الله به على عباده هو الحلال من المنافع
والملاذ كالمآكل والمشارب والمناكح والمراكب والحلال هو الذي
ليس للغير المنع منه بوجه من الوجوه فخرج الحرام فانه لا يسمى
رزقا فاما ما كان محرما بالعقل او بالشرع وخرجت المضار
فانها ايضا لا تسمى رزقا لعدم الانتفاع بها وقالت المجبرة
بل الرزق في الحلال من المنافع والملاذ والحرام منها ايضا واذا
اذ ذاك ابطال قولهم هذا قلنا ان الذي يسمى رزقا فقد
اباح الله تعالى الانتفاع به لمن هو في يده حيث قال كلوا مما رزقناكم
وقال ومما رزقناهم ينفقون والحرام فقد نهى الله عنه تناوله
والانتفاع به قطعا حيث قال ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل
وقال ولا تأكلوا الربا الى غير ذلك من الآيات الدالة على النهي عن
تناول ما لا يحل تناوله فلو كان رزقا لكان يجوز تناوله لانه
تعالى الرزق لا لكونه نحو ذلك لكونه منهيا عنه وهذا تناقض بين وايضا
فهو اي الحرام لما كان لا يجوز تناوله لا احد في الحكم كما لا يتناول
اي كالذي لا يتناوله احد من الناس من المضار كالسموم
القاتلة وخروشات الارض كذلك وكما لا ينتفع به من سائر
الاشياء وان لم تكن ضارة وهو اي ما يتناول من الاشياء المحرمة
او لعدم نفع لبشر برزق ايضا فاسدا وبينهم ولا خلاف في
تسمية ذلك رزقا الا لكونه محرم تناوله فكذلك الحرام
لا يسمى رزقا فالمشابهة ثابتة لما ذكر في العلة بل هي فيه اولى لانه
حيث يحصل تناوله تضرر الغير وتضرر النفس في العاجل او
في الآجل وايضا فانه لم يسم الله تعالى في كتابه من الاشياء التي خلقها
رزقا للعباد الا ما اباحه تعالى دون ما حرمه فلم يسمه رزقا
لكن تسميته نحو رزقا فاقال تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا
حسنا فسمى ما يتخذون من ثمرات النخيل والاعناب على الوجه
الذي يحرم سكرا وذلك ما يعتصر منها خمرا وما يتخذ منها على
الوجه الذي يحل كالذي يعمل منها خلا او يوكل عيانها ونحوهما
رزقا فكونوا اما وصف الرزق بالحسن فانما هو لمجرد المدح
كقوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا ونحو ذلك من صفات
المدح قالت المسلمون جميعا اي من العدلية والمجبرة وما ورد
الشرع بتحريمه من الاموال والفروج وما شابههما من المنافع والملاذ

البدنيا وبرم

وقال لا تقربوا الزنى

وحسن آن

فلو كان الحرام يسمى رزقا لما ذم ... العبد ونحيه

ذلك

سواء كان يعقل تحريمه او لا فلا يحل لاحد تناوله لاجل تحريم الشرع له
وقالت الاباحية اى الذين يقولون باباحة جميع الاشياء وانه
لا يحرم على احد شيء مما فى الدنيا وهم فرقة من الباطنية بل على كل
ما فى الدنيا لكل احد ممن فيها وان كان قد علم من الدين تحريمه ضرورة
فلا تاثير لهذا العلم وذلك من الاموال التى حرم الله
الدنيا وملكهم اياها والفروج التى امرهم ان لا يستحلوها الا بنكاح
وقتل النفس بغير حق يستحقه ذلك القاتل على ذلك المقتول
وغير ذلك من سائر المحرمات العقلية والشرعية كالظلم والكذب
والعبث وقالت المزدكية وهم قوم ينتسبون الى مزدك
وهم فرقة من المجوس ظهروا فى زمن ... فى بلاد
والصوفية بل يحل كل ما علم من الدين تحريمه من الاموال
والفروج وغير ذلك الا القتل للنفس فلا يحل بوجه من الوجوه
حق او غير حق قالوا لان جميع المال الموجود فى الدنيا مال
الله والعبد اى كل عبد ممن وجد فى الدنيا من المخلوقين عبد الله
فيحل للعبد ان ياخذ من ماله اين وجده لا يمنعه منه مانع
شرعى او عقلى قالوا ويجوز للانسان تناول النكاح للبغايا
والمراد ان محبة لله تعالى لحلوله فى ذلك المنكوح تعالى الله عن ذلك
القول الذى صدر عن هؤلاء الكفار علوا كبيرا والحجة لنا على
ما حررناه من انه لا يحل تناول شيء مما ورد الشرع بتحريمه من
الاموال والفروج قوله تعالى حرمت عليكم الميتة الاية بكمالها و
قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل
لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما
اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام
ذلكم فسق فان هذه الاية تدل على تحريم هذه الاموال
بصريحها وكذلك قوله ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فانها
تدل بصريحها على تحريم اكل مال الغير الا بوجهه وكذلك قوله تعالى
ولا تقربوا الزنا فانها تدل بكمالها وهو قوله انه كان فاحشة
وساء سبيلا وغيرها اى نحو هذه الايات الدالة على تحريم
الاموال والانفس والفروج الا بحقها مثل قوله تعالى ان الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون فى بطونهم نارا وسيصلون
سعيرا وقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف

انه

انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا حرمت عليكم امهاتكم وبنا
تكم واخواتكم الى آخر الاية وقوله تعالى فى صفة عباده المومنين
الذين يفعلون ما امروا به ويجتنبون ما نهوا عنه والذين
لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله
الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب
يوم القيامة ويخلد فيه مهانا وكذلك الحجة علينا ما ورد فى
قوم لوط من التهديد لهم عما يرتكبونه من الفاحشة
على لسان لوط عليه السلام مثل قوله اتاتون الذكران
من العالمين انكم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء بل
انتم قوم تجهلون وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق
فهذه الايات جميعها تدل بصريحها على تحريم ما احله اولئك
وهم يتاولون هذه الايات المحكمات الصريحة الدالة على ما يخبرون
من التاويلات الباطلة ويطابق هواهم فان كان الذى هم
الذى تاولوه لا يحتمله اى ذلك التاويل الذى اتوا به بوجه
من الوجوه وذلك لانهم اى الصوفية ومن قال بقولهم ممن
تقدم باطنية اى يظهرون الاسلام ويبطنون الكفر ولذلك
لا يتقيدون بشيء من السنن البيض الاسلامية لانكارهم لها فى الباطن
ومن تاويلاتهم الباطلة التى لا يحتملها اللفظ بوجه من الوجوه
تاويلهم قول النبى صلعم لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل بان الولى
المذكور فى الحديث المراد به الذكر اى ذكر الانسان وشاهدى عدل ان
المراد بهما الخصيتان والمراد بالنكاح الوطى فكانه قال لا
وطى الا بذكر وخصيتين على ما هو مقرر فى كتبهم التى الفها
لهم شياطينهم والاغلب عليهم كتمها الا لمن عرفوا انه منهم
ولقد رايت نبذة من كتبهم يسمونه البلاغ الكبير
وذلك اى تاويل صرائح الكتاب
والسنة بما يوافق هوى النفس رد لما علم انه من الدين الذى
جاء به الرسول ضرورة اى رد لما علم انه من الدين
بضرورة بمعنى ان من عرف النبى وما جاء به عرف انه كان متعبدا
بما دلت عليه صرائح الكتاب ونصوصه وانها ليست مخرجة
عن ظاهرها وانا متعبدون بمثله صلى الله عليه وآله وسلم

لا يمكن ردّه ولا يسع عن النفس بشك ولا شبهة فهو ابتداء ما كان كذلك
تكذيب لله تعالى فيما انزله ورسوله اي وتكذيب لرسوله صلى الله عليه
وآله وسلم فيما جاء به من عند الله ومكذب بما جاء به الله ورسوله كفر
قطعاً قال تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق
اذ جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين. قال المسلمون وما تبين
اي جاز اخذه من الشيء مما خلقه الله تع وهو مباح اي قبل
ان يكون للغير فيه حق وانما هو باق على اصل الخلقة من الارض
وما انبتت والصيود والمياه فأخذ ذلك يوجب الملك من احتطب
او اصطاد او نحوهما او حيز بتكسب مشروع اي شرعه الشرع
او اباحه وذلك نحو الشراء والاجارة والهبات والمهور ونحوها
لا غير مشروع نحو حلوان الكاهن واجرة البغي ونحو عسب الفحل
ونحوها من التكسبات المحظورة فهو اي ذلك الذي حيز من مباح
او تكسب مشروع ملك لمن حازه بعد ذلك مسلماً كان ذلك الحائز
او كافراً فان الكفار يملكون ما حازوه من الصيود والمياه المباحة
وأما انهم يمنعون من الاحياء في ارض الاسلام ولا يملكونه فذلك
لدليل خاص مؤمناً كان ذلك المسلم او فاسقاً لا يجوز لاحد
التصرف فيه بغير اذنه وقالت المطرفية بل انما يملك بما ذكر المؤمن
ولا ملك لسبب من الاسباب لعاص لله ولرسوله فيجوز لكل
احد اخذ مال العصاة لانها على اصل الاباحة لعدم ملكهم
لها لعصيانهم لربهم الرازق قلنا هذا قول لا دليل عليه من
عقل ولا نقل وانما هو مبني على التخيل والتوهم وكل مذهب كذلك
فلا شك في بطلانه واما الدليل لنا على مذهبنا وهو ان الغاصي
من كافر وفاسق يملك فيه بسبب الملك المذكور الآيات
الكثيرة القطعية الدالة على ان الله قد رزق الكفار رزقاً
ملكوه في حال كفرهم نحو قوله تع ويجعلون اي الكفار لما لا يعلمون
اي للذين لا يعلمون وهم اصنامهم الذين جعلوهم شركاء لله
تع فان الآية صريحة في ذلك حيث قال نصيباً من الاموال
مما رزقناهم اي من الاموال التي تفضلنا عليهم بها وملكناهم
فان الآية صريحة في ذلك حيث قال مما رزقناهم ومن رزقه
الله تع شيئاً ملكه قطعاً والمراد بما في الآية من جعل الكفار

لشركائهم

لشركائهم الذين لا يعلمون نصيباً مما رزقهم الله ما ذكره تع حاكياً
عنهم في قوله تع وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيباً
فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا الآية وغير هذه الآية
مما يدل على مثل ما دلت عليه مثل قوله تع واورثكم ارضهم
وديارهم وأموالهم ولو لم يملكوها لما اضيفت اليهم واتفاق
الاجماع من الأمة المحمدية قبل حدوث المطرفية متفقة على ان العصاة
يملكون وهو اي ذلك الاجماع معلوم قطعاً والاجماع القطعي لا يجوز
مخالفته لقوله تع ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيراً على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تع وهذا
فرع يتفرع على الفصل السابق وهو في بيان الرازق واعلم
ان الرازق في جميع المخلوقين هو الله تع ليس غيره لانه الموجد
للرزق اي للمنافع والملاذ والواهب له تفضلاً منه كما تفضل
بغيره قال الله تع ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين وقال
تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال تعالى
امن هذا الذي يرزقكم ان امسك رزقه قالت العترة
وقد يطلق اي الرازق على غيره تعالى من نحو الواهب وهو
الناذر والمتصدق من البشر بيان لنحو الواهب فيسمى ذلك
رازقاً لمن وهبت له او تصدق عليه او نذر او اباح او غير ذلك
لكونه اي الواهب ونحوه سبباً مملكاً للموهوب اي للشيء الموهوب
لمن وهبه له باثباته فعله فجعل الله تع تسميته رازقاً خلافاً
للمجبرة فانهم قالوا لا يجوز ان يطلق الرازق الا على الله تعالى
وذلك بناء منهم على اصلهم من انه لا فعل للعبد بل لله تع والحجة
لنا على صحة ما ذهبنا قوله تعالى مخاطباً لنا واذا حضر القسمة
اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه فاضاف تعالى
الرزق الى الفاعل له وسمى فعلهم رزقاً فلم يسموا رازقين
والله اعلم

فصل والتكسب

لطلب الرزق والحلال بالحرف المباحة من التجارة والزراعة والاجارة
جائز لكل احد بل قد يجب كتحصيل نفقة الزوجات والابوين العاجزين
والاولاد الصغار ونحو ذلك ويدل على وجوبه قوله
تع وابتغوا من فضل الله وقوله وابتغوا عند الله الرزق
الى غيرهما من الآيات وقوله صلى الله عليه وآله وسلم طلب الحلال

وقوله النبي صلى الله عليه وسلم لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً
وبضبه على كل مسلم نعم كل فريضة او كما قال وقالت الحشوية ومثل مقالتهم
بالمرء اثماً ان يضيع من يقول بل لا يكون التكسب لطلب
الرزق في الحلال اصلاً قالوا لمنافاته اي التكسب التوكل الذي امرنا
به فالواجب علينا ان نتوكل على الله وذلك يكفينا عن كل شيء
لقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه وغيرها من الآيات فهذه حجة
الحشوية وبها تدليس الصوفية وأما تحقيق مذهب الصوفية
في قولهم لا يجوز التكسب فليس لما ذكر من منافاته التوكل
بل لأن الاباحة اي الرزق من الاموال والفروج اغنيته اي الذي
يريد التكسب بما يشق من الاشغال عن المشقة في تحصيله فيلزم
راحته وتجدد ولا حرج عليه كما هو معتقد مذهبهم فيما سلف والحجة
لنا على شرعيته وجوازه بعضها تقدم من الآيات والاحاديث
واما قولهم انه ينافي التوكل فقد اوضح المؤلف عليهم بطلانه
بقوله قلنا لم ينافِ التكسب لطلب الرزق التوكل على الله
تعالى لانه يصح ان يجتمع معه فيكون الانسان في حال تكسبه متوكلاً
على الله تعالى طالباً منه انجاح مطلبه منقطعاً بالرجاء اليه
اذ لا ينجح محصوله فلا منافاة بينهما قطعاً كمجامع المخاطرة
اي بنفس المتكسب وماله في السفر في القفار والمفاوز من
الطرقات الخالية عن الانيس فانه لسيئ بامن فيها الهلاك
ولكنه يستمر متوكلاً على الله تعالى طالباً منه السلامة وكذلك
على متون امواج البحار
التي هي مظنة الهلاك لولا التوكل فعرفت من هذا ان التاجر لم
يناف سفره في طلب التجارة توكله على الله تعالى بل هو مصاحب له
في كل حالاته وكذلك الزراع فانه يلقي بذره في الارض اليابسة
متوكلاً على الله في انباته واستقامته وإنمائه حتى يناله سالماً من
الآفات وكذلك صاحب الحرفة من خياطة او تجارة او حدادة
او غير ذلك فانه يعرض نفسه في مجامع الناس متوكلاً على الله
تعالى في ان يحصل له من يستعمله في حرفته فاي توكل اعظم واكمل
من هذا فبطل ما قاله الحشوية واما قول الصوفية بان اباحة
الاموال والفروج اغنت عن المشقة فالمعلوم ان ادلة تحريم اموال
الناس من صرائح الكتاب ومتواتر السنة وما نقض به الغزل

التسليم
لا ينكرها الا كافر بالله وبرسله فثبت بما ذكرنا مشروعية التكسب
لطلب الحلال من الرزق والله اعلم

فصل

والسعر حقيقته مقدار ما يباع به الشيء من مأكول او ملبوس
او غيرهما والمقدر اي هو العدد والمخرج ونحوه فالعدد والمقدار
الذي يباع به الشيء وهو سعره كما اذا قيل مثلاً البر المبتمنه بدرهم
والسمن الرطل منه بدرهم فالدرهم هو السعر لانه الذي يباع
به البر والسمن فان زاد ذلك المقدار على المعتاد في
بحاله ذلك الجنس بعينه في الناحية فغلاء اي فتلك الزيادة
في الحرف غلا في السعر والغلا مأخوذ من الغلو في الشيء وهو التعدي
فيه وان نقص ذلك المقدار على ما يعتاد في ذلك الجنس بعينه
فرخص اي فذلك النقصان رخص مأخوذ من
وقد يكونان اي الزيادة التي تسمى غلاء والنقص الذي يسمى رخصاً
بسبب من الله تعالى بانزال المطر والمباركة في الاثمار فان ذلك سبب
في حصول الرخص للاستعاد في العادة من الله تعالى ورحمة امتن
الله تعالى على عباده او زيادة الحبوب كما يمتحن بالالام فوجه الحسن فيهما
واحد قال تعالى ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص
من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين الذين اذا
اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون فيكون ذلك
سبباً في حصول الغلا للاستعاد في العادة وقد يكونان اعني
الرخص والغلا بسبب من الخلق وذلك حيث التجار من اهل
الاموال الجليلة الحبوب ونحوها من موضع خصب الى اخصب منه
اي الى موضع زائد في الخصب على الموضع الذي جلبوه منه فان
جلبهم هذا سبب منهم في الرخص بما جلبوه في البلد المجلوب
اليه قطعاً وحيث تغلب لعدوان الظلمة القاهرين لمن تحتهم
كسلاطين الجور على اكثر الحبوب ونحوها من المنافع التي تجلب
وتباع حتى لم يبق تحت ايدي غيرهم ممن يبيع الا القليل الذي
في حكم العدم ومنعوها اي منعوا تلك التي تغلبوا عليها عن
ان تباع وينتفع بها فان هذا سبب منهم في حصول الغلا
لما تغلبوا عليه ومنعوه وذلك واضح وقالت الحشوية
والمجبرة بل الكل من قسمي الغلا والرخص من الله تعالى وليس منها من
الخلق وذلك بنا منهم على مذهبهم من انه لا فعل للعباد واذا

الله قلنا ورده اذ ما هنا على صحة الاحتجاج بالاجماع واذا اردنا
النهي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الاحتكار لقوت الآدمي والبهيمة
مع الحاجة اليه وانه عاص ان يكلف ذلك المحتكر ببيع ما احتكره والادب
على فعله ذلك والنهي هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم من احتكر الطعام
فقد برئ من الله وبرئ الله منه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الجالب مرزوق
والمحتكر ملعون وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احتكر طعاما اربعين يوما يريد
به الغلاء فقد برئ من الله عز وجل وبرئ الله منه الى غير ذلك من الاحاديث
الدالة على مثل ما دلت هذه عليه وورد النهي ايضا منه صلى الله عليه
وآله وسلم عن بيع الحاضر وهو المقيم في البلد المجلوب اليها للبادي
وهو الذي يأتي من البادية بالطعام ونحوه لان البادي اذا باع
طعامه الذي يجلبه بنفسه فربما يرخص لاهل القرى واذا قال
له الحاضر لا تبع حتى ابيع لك قليلا قليلا وازيد في ثمنه كان في ذلك
اضرار لاهل القرى المجلوب اليهم والنهي هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يبيع
حاضر لباد دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض ونحوه بذلك
النهي عن ما ذكر ان الاحتكار قد يكون سبب الغلاء وكذلك بيع
الحاضر للبادي وتركهما سبب الرخص اذ النهي انما هو لاجل ذلك

فصل والتكليف لغة

في لغة العرب تحمل الانسان ما يشق من الاشياء على النفس
كما يقال تكلف حمل الصخرة اي حملها بمشقة دون ما لا يشق فلا
يقال في اللغة تكليفا فلا يقال تكلف حمل النواة ولا نحوه لعدم
المشقة في ذلك وفي الاصطلاح اي وحقيقته التكليف في اصطلاح
العلماء هي النوع الشرعي الذي يحصل باخذ الاسباب
المعروفة من الاحتلام والانبات ونحوهما والعقل الذي
عبر به الاشياء الحسنة من القبيحة وقد مر في صدر الكتاب
حقيقته فالمكلف في الاصطلاح هو البالغ العاقل سمي به لانه
متحمل للتكاليف الشرعية وحقيقة التكليف شرعا اي في الشرع
تحميل البالغ العاقل الاحكام الخمسة وهي الوجوب والندب والاباحة
والحظر والكراهة وسميت جميعها تكليفا لان فيه مشقة ظاهرة
على من حملها قطعا ووجه حسنه اي حسن التكليف للعبيد من الله
تعالى كونه اي تكليفهم عوضا اهم على الحمد الذي لا ينال الا به

حقيقته في فصل بيان وجه الحكمة في تفضله تعالى بايجاد الخلق
وكذلك وجه حسن الزيادة اي حسن الزيادة فيه قطعا وتلك
الزيادة هي من امهال ابليس اللعين نعوذ بالله منه
والتخلية بينه وبين المكلف حيث لم يمنع منه مع القدرة على ذلك
فامهاله والتخلية المذكورة مع ما هو عليه من الاغواء لمن تبعه
زيادة في التكليف عند افعلته بالاستعاذة منه ومن وسوسته
وهمزاته ومخالفته فيما يامر به فانه لا شك ان في التكليف بذلك زيادة
على التكليف بالواجب واجتناب القبيح ومخالفة من يرغب فيه
واذا اراد التكليف زاد الغرض المذكور وذلك واضح ومن
الزوال المتشابه مع المحكم في القرآن فان فيه ايضا زيادة في التكليف
قطعا كما ياتي بيانه ومن تواتر ايات المحكم في جميع سور القرآن
مع وجوب الحمل بما دلت عليه فان في ذلك زيادة في التكليف قطعا
حيث تصعب تتبعها خلاف ما لو كانت في محل واحد وذلك ظاهر
ومن ابقاء المنسوخ حكمه من القرآن تلاوة ولم يرفع بالكلية بل ابقى
مع الناسخ له فان في ذلك زيادة تكليف على ما لو رفع بالكلية
اذ مع بقاء ايته تشتبه بانه غير منسوخ فيعمل به فيحتاج الى النظر
في معناه هل هو باق ام قد رفع ولو رفع بالكلية لما احتيج الى النظر
ونحو ذلك من الامور التي تضمن الزيادة في التكليف المناسبة لحكمة
في وجه الحسن مثل تعارض امارات الظنية واحتمال مدلولاتها
فانها قد فيها ايضا زيادة في التكليف كما سيأتي عقيبه ان شاء الله
وانما قلنا ان وجه حسن الزيادة في التكليف هو وجه حسن التكليف
نفسه لانها اي الزيادة في التكليف بما ذكر عوض للمكلف على استحقاقه
الذي يستحقه لاجل التكليف لانه كلما كثر التكليف كثر
الثواب عليه قطعا وهو اي العوض على استكثار الثواب
حسن كان العوض على تحصيل نفس الثواب حسن مرفاعله والله اعلم

قال المسلمون جميعا ولم يكلف الله احدا من عباده
الا ما يطيق اي ما فعله وتركه داخل تحت طوقهم ومقدورهم
ووسعهم ايضا الاتيان بما هو اكثر منه فانه كلهم يقول

لا اله الا الله محمد رسول الله

وقدرة العبد على الكلام معلوم ضرورة
وهذا من جنس الكلام ومعلوم ضرورة ان الوسع
صلوات في اليوم والليلة ومعلوم لكن لك القدرة
وكلفهم بخمس صلوات وبصوم شهر في السنة ومعلوم لك القدرة
الاتيان باكثر منها وبصوم ... وحج البيت الحرام في العمر ولخراج الحج له
على الاتيان باكثر منه ولا يشك عاقل كون جميع ذلك دون وسعه
حقير من المال الجليل ولا ... كلفنا ما نطيق تركه بل ما
وكذلك الترك فانه سبحانه وتعالى ... فسبحان اللطيف بنا
في فعله ضرر علينا وفي تركه منفعة لنا تفضلا منه وكرما له المفضل
الكريم المجازاتنا بالكثير على الحقير ونعم الوكيل وقال ابو الحسن الا
والمنة وهو حسبنا ونعم الوكيل ... بما لا يطيقون كما نقل عنه
شعري بل لم يكلف الله العبيد بما لا يطيقون كما نقل عنه
يحققوا تمامه ان التكاليف الشرعية عنده تكليف بما لا يطاق
كما قد سنا حكايته ذلك عنه فيما سلف وتكلف من ذلك صورة
زعم انها حقيقة فيما ذكره وانا نها نصره من مذهبه وذلك انه
قال مثلا فقد كلف الله تعالى ابا جهل ما لم يطق قال وذلك
انه امر يعني ابا جهل ان يقر بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الله
تعالى من الاعذار والانذارات والاخبارات وامر ايضا بالايمان اي التصديق
بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقد كلف الله تعالى هذين الامرين
فيما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاخبارات له
معا قال ومن جملة ما جاء به قال فاعلامه ابا جهل به اي بانه كافر
اي لابي جهل بانه كافر ... ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم
تكليف له بان يعلم ذلك لانه من جملة ما جاء به ... بانه كافر التكليف له لازمه اي بلا
ويلزم من تكليفه بان يعلم بانه كافر الا اذا كان
لازم العلم بانه كافر وهو الكفر لانه لا يعلم انه كافر الا اذا كان
كافرا قوله مع الايمان اي مع ان ابا جهل كلف بالايمان بالله
وبرسوله فقد كلفه تعالى الايمان والكفر الجمع بينهما
اي بين الكفر والايمان وذلك لا يطاق قطعا لانه جمع بين ضدين
فهذا تقرير ما زخرفه الاشعري من حجته على مذهبه الباطل
عند جميع العقلاء

قال المؤلف عليه السلام

والله الموفق للاصابة
والجواب عن هذه الشبهة التي جاء بها ... سبب مقتضي
الحق ان كفر ابي جهل الذي قلتم انه امر ان يعلم به ... لما كان العلم
للاعلام من الله ورسوله بانه كافر اذ لو لم يكن كافرا

به وذلك معلوم ضرورة فان كل عاقل يعلم ضرورة عقله ان من
كان على حقيقته اخبر بانه عليها ان سبب اخباره كذلك كونه على تلك
الحال اذ لو لم يكن عليها لما اخبر قطعا بان ذلك الاعلام المذكور
لابي جهل سبب مقتضيه لحصول كونه وان لم يكن الاعلام سببا
متنفيا لحصول كفره لم يلزم التكليف له بالكفر اي بفعله وايجاده
مع الايمان حتى يلزم ما ذكرتم انه كلفه بالعلم على انه اتى اقتضى
اخباره بانه عليها وفيها وهو كونه الحاصل منه متقدما على ذلك
الاخبار وبالايمان بالله وهو عمل يمكن ان يخرج من هذه الحالة
الى غيرها وذلك غير مقدور قطعا لاستحالته فيبطل بذلك
ما زخرفه كما ترى وايضا اي وكما يبطل ما زخرفه الاشعري بما ذكر
يبطل ايضا بوجه آخر غيره وهو انا نقول انه لم يكلف ابا جهل
بالعلم بانه كافر بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ضرورة اي
العلم المذكور عنده اي عند ابي جهل مستغن لان الكفر
هو الجحود بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم وابو جهل يعلم بضرورة
عقله انه جاحد لذلك منكر له لان ذلك من احوال النفس التي
نعلم ضرورة واذا كان كذلك لم يكن لتكليفه بالعلم الذي ذكرت
فائدة اذ تحصيل الحاصل محال عند جميع العقلاء وكذلك امر
الحكيم اي من ثبتت حكمته بالادلة القاطعة به اي بتحصيل الحاصل
محال لانه عبث لا فائدة فيه فثبت بما ذكرنا من ابطال تكليفه
بالعلم بانه كافر انه اي ابا جهل لم يكلف الا بالايمان فقط
وهو داخل تحت قدرته كما كان الكفر داخلا تحت قدرته
لان من قدر على شيء قدر على ضده قطعا وذلك واضح مع ان ما
ذكره يرد منه لقوله تعالى في محكم كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه تعالى
في هذه الآية نفى عنه التكليف لعباده بما لا يطيقونه واثبت
التكليف بما هو داخل في وسعهم بما هو طريقة النفي والاثبات
المقتضية للحصر عند العارفين بقوانين كلام العرب وذلك ظاهر
فكيف يتجاسر على القول بانه تكليف ما لا يطاق هل ذلك الا تكذيب
لصريح هذه الآية ورد لها قوله وغيرها اي وورد لغيرها من الآيات
الدالة على مثل ما دلت عليه قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما
آتاها يعني من الاستطاعة والقوة وعلى الجملة فما رده

الاعلام سببا

بل غاية ما يلزم ما ذكرتم

بحجب ممن أمثل مذهبه ابطال المحكم من الكتاب الذي لا اشكال
فيه واتباع ظاهر المتشابه عصمنا الله من ذلك وو فقنا لاتباع
الحق الذي لا يتطرق اليه الخلل انه على كل شيء قدير

فصل واللطف في أصل اللغة مأخوذ

من اللطافه وهي ضد الكثافه وهي من صفات الاجسام وفي عرف اللغه
ما قرب من نيل الغرض وادراك المقصود وحقيقته في الاصطلاح
ما يختار عنده المكلف مما يئول امره اليه في الآخرة
من كونه لما رتب عليه هل عنده المكلف ... من الافعال المتوجهة له من
خير أو شر اما بقول كالمواعظ او غيره من الافعال المتوجهة له
على انها ذهل عنه ... اي ذلك القول او غيره الذي ذكرته المكلف
له وعلى فعل الطاعة لله تعالى من واجب او مندوب وترك المعصية لله
ايضا بفعل المحظور والمكروه وحقيقته الالتطاف هي الحمل ايضا
أي على المكلف بمعنى ذلك التذكير من فعل الطاعة وترك المعصية
فقال لطف الله بالمؤمنين اي ذكرهم بما وعظهم به في كتابه فاتعظوا
اي قبلوا ذلك التذكير وعملوا بمقتضاه وهذا انما هو على القول
بان للعباد افعالا يحدثونها على حسب ارادتهم فيكون اللطف
المذكور معنى على ما ذكرنا واما على قول المجبرة انه لا فعل للعبد
فلا معنى للطف عندهم اصلا ولذلك لا ينطقون في اثباتها لما هم
نفوا افعال العباد والله اعلم. وحقيقة الخذلان نقيض ذلك الذي
هي عدم تنوير القلب بزيادة في الحكمة للمكلف في معرفة ما كلف به
بمعنى ان التنوير هو الزيادة في العقل التي تهدي من حصلت له الى
امور لا تهتدي اليها العقل بيد بهته في ذلك مثل تنوير قلوب المؤمنين كما تقدم
الدليل عليه فيما سلف من قول الله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه
وقوله ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا كما تقدم تحريره فالخذلان
هو عدم تلك الزيادة ابقاء اصل العقل لتبقى حجة الله تعالى على المكلف
قائمه والعقوبة حقيقتها هي ... للنفس اي نفس المكلف
الامارة بالسوء عن تمتعها بفعل المعصية التي تدعو اليها او عن تمنيها
ذلك لفائدة حصول التعقيد المذكر للمكلف عاقبة ما همت به نفسه
والتنوير للقلب حتى يدرك معاني ذلك التذكير وتهتدي الى الطاعة
عند عروضها الطارئ متعلق بقوله زد والضمير عائد الى فعل المعصية
وترك الطاعة اي متى عرضا في النفس زيد غنت بالتذكير لها الغفلة

دقوله

وقوله مستمرا بخروج الزيد لهما عنهما في بعض الاحيان فانه لا يسمى
عصمة فهذه هي حقيقة العصمة في حق الانبياء عليهم وغيرهم وقد
اشار الله تعالى الى هذا المعنى المذكور بعضهم بقوله ان الذين اتقوا اذا
مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فان معنى هذه
الآية ان من اطاع الله ورسوله بالاتيان بما وجب عليه وترك
ما حرم عليه متى وسوس له الشيطان ذكر مما جعل الله له من التنوير
في قلبه ما اعد الله للعاصين من العذاب الاليم وللمطيعين من
الثواب المقيم فينزجر بذلك عن السلطان او ذلك واضح قال
الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام من المعتزلة من يجوز
كون فعل زيد لطفا لعمرو ... اي مقربا له وحاملا له على
فعله الطاعة وترك المعصية قالوا ويجوز ايضا تقدم اللطف
سواء كان من الله تعالى او منا على الملطوف فيه ولو كان بين
ذلك التقدم باوقات كثيرة ولو وقع مما ذكر قبل بلوغ المكلف
حد التكليف اذ لا يخرج بذلك عن كونه حاملا على ما ذكر ولكن
انما يجوز تقدمه ما لم يعتبر بسبب ذلك التقدم حكم المنسي فاما
ما كان كذلك لم يجز تقدمه اذ تبطل فائدته حينئذ ... اما
من قال لا يجوز ان يكون فعل زيد لطفا لعمرو ولا تقدم الفعل الملطوف
فيه والحجة لنا على صحة ما اخترناه من جواز الامرين حصول
المكلفين وقد عرفت حقيقته الالتطاف في الخطب وغيرها
ولذلك شرعت وهي اي المواعظ فعل الغير وهو الواعظ وذلك
معلوم لكل احد فثبت بهذا الامر الاول واما على الامر
الثاني حصول الالتطاف بامور التي هي الماضية وتقدم عنا
ولذلك امر الله تعالى بالسير في الارض والنظر في احوال الامم الماضية
وما آل امرهم اليه ما ذاك الا لان فيه لطفا لنا حيث تذكرنا
ما يئول اليه من العقوبة من ذلك قوله تعالى قد خلت
من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين
وقوله تعالى ويريكم آياته فاي آيات الله تنكرون افلم يسيروا في
الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا اكثر منهم
واشد قوة وآثارا في الارض فما اغنى عنهم ما كانوا يكسبون الى غيرها
من الآيات وهي اي هذه الامور متقدمة على اللطف الذي يحصل
منها قبل وجودنا قطعا فثبت بذلك الامر الثاني والله اعلم

فصل وما يفعله الله قطعاً

اي من غير تشكك فيه مما اخبرنا به ووعدنا بفعله وهو اصدق
القائلين ولا يخلف الميعاد من التمكين للمكلفين والبيان للمخا
طبين واللطف للمتعبدين والعوض للمولمين وقبول توبة
التائبين والثواب للمطيعين وتعذيب المستحقين والانتصاف
للمظلومين من الظالمين فهذه جملة ما قيل بوجوبه على الله تع
على احد من القائلين بذلك واما ما ثبت هنا فهو انه لا
يصح في كل واحد من هذه ان يقال فيه اي يوصف بانه واجب
عليه تعالى وان كان سيفعله قطعا وذلك لانه لا يجوز ان يطلق
على الله تع من الالفاظ ما يوهم الخطا في حقه تع وهذا اكد لذلك
لايهامه اي الاطلاق لفظ الوجوب عليه تعالى التكليف له تعالى
بذلك الواجب والتكليف يستدعي مكلِفا ومكلَّفا وشيئا مكلفا به
وذلك يستلزم النقص وهو محال في حقه تعالى وايضا التكليف
عبارة عن تحمل المشاق والله تعالى غني عن ذلك وان سلمنا ان اطلاق
الوجوب بهذه المذكورة لا يستلزم ما ذكرنا لم نسلم انها واجبة
عليه لان الطاعات له من الاتيان بما اوجبه والاجتناب لما
حرمه شكر له تعالى على ما انعم به على عباده من النعم الظاهرة
التي لا تحصى ولا يقدرون على الوفا بما اوجبه العقل من شكرها وذلك
لما ياتي شانه من الادلة الدالة على ذلك في بيان وجه وجوب
الواجبات الشرعية انشاء الله تع واذا كانت هذه الطاعات
التي فالواجب الاثابة عليها شكرا له على نعمه فالثواب الذي وعد
به تعالى عليها ليس بواجب للمطيعين اذ قد استوفوا ما
هو في مقابلة طاعتهم وهو ما نالوه حسنة تفضل محض
البعث له فتبطل بهذا القول وجوب الاثابة والبعث واما ابطال
ما عداهما مما ذكروا فهو القياس على ما قابلها مما ليس بواجب
في الشاهد عند العقلا قطعا وكذلك هذه والجامع عدم الفا
رق وذلك لان خلقه تع للحيوانات الموجودة في الدنيا كاخشاش
اناس محتاجين الى الطعام ليتنعموا به فاقة جوعهم
واعداده لكبرائهم على طاعته التي امرهم بها كتنضيد ذلك المحض
لمن ذكر مائدة سنية اي متصفة بالسنا وهو الحسن وذلك بان

يكون

يكون فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وامتحانهم اي امتحانه
تعالى لانواع الحيوان الذي خلقه بالتكليف والالام وغيرهما
من سائر محن الدنيا فمثل ذلك المحض لذلك الطعام الطاري اليها
اي الى تلك المائدة التي اعدها ضيافة ليتكرم بها على اولئك
المحتاجين وتمكين المكلف من فعل ما امر به وترك ما نهي عنه
بان جعل فيه قدرة على ذلك وعقلا يميز بين الحسن و
القبيح الذي قالوا بوجوبه هو كتيسير تلك الطريق التي
جعلها ذلك المعد للمائدة الى مائدته وتسهيلها بما يمنع من
السلوك فيها والالطاف التي جعلها الله تع للمكلفين ليدعوهم
الى ما كلفوا به الذي قالوا ايضا بوجوبه هو كنصب العلامات
التي يمكن ان يدل بها على تلك الطريق التي جعلها صاحب المائدة
كي لا يسلك غيرها اي كي لا يسلك اولئك المحتاجون
الذين اعدهم للحضور الى مائدته غير تلك الطريق التي يسرها
لهم وشبهها بسلوكهم لئلا يضلوا عنها وارسال الرسل
منه تعالى الى المكلفين الذين قالوا بوجوبه ايضا لانه من جملة
اللطف هو كالمنادي اليها المعد لتلك المائدة اولئك المحتاجين
الذين اعدهم الى الحضور لمائدته وقبول توبة التائبين اي
قبوله تع توبة من ندم على عصيانه واقلع منه الذي
قالوا ايضا بوجوبه عليه تعالى هو كاستيناء ذلك المعد للمائدة
من اتاها من اولئك المعدين لا كلها فكما ان فعل المعد لتلك
المائدة جميع ذلك المذكور لا يوصف بالوجوب عليه بل هو
تفضل منه قطعا فكذلك هذه الذي يشبهه من افعاله تعالى
التي قالوا بوجوبها على ما لا يجب في الشاهد وهذا القياس
مما يلتزمونه ويقولون بصحته كما تقدم انه يصح الاستدلال
بمثاله على وجوده تع متصفا بصفاته التي تحق له وتقييد العلم
لذلك فكذلك هنا والله اعلم واما التناصف الذي
قالوا ايضا انه واجب عليه تع فهو بعد ثبوت كون الانتصاف
من الظالم والمظلوم من الامتحان لهما كما تقدم من الادلة
مزيد تفضل منه تع ايضا كما ان الثواب على سائر التكاليف كذلك
لانهما كلاهما امتحان منه تع لعباده فكان ذلك مثله في
الحكم لان الامتحانات منه تعالى للمكلف باي شي الحق تفضل

لا يكون غير واجب الى وجه
الشبه في هذه الامور الظاهرة
ان تبين فتثبت بهذا الدليل وهو
القياس العقلي لا تعالى تعالى
التي قالوا بوجوبها على ما لا

مرّ من انه تعريض للثواب وهو تفضل فهي اي التحمّلة
منه تعالى كما مرّ من انه كالفصد ولا شيء على الفاصد للمفصود له في مقابلة
المذكورة حسنة من الم الفصد بل يعلم ضرورة انه لشيء عليه اغني
ما حصل منه غير ذلك الفعل المطلوب منه وان خدمه
الناسخ لمن طلبه المشاطة [...] لم يضمنه قطعا اذا كان تصير اي عمل ذلك الفعل الذي
بعده شيء طلب منه لانه يحسن بفعله اذ يدفع به عن من فعل فيه ضررا
اكثر منه وقد قال تع ما على المحسنين من سبيل فثبت بذلك عدم
وجوب الناسخ بين خلقه تعالى وقالت المعتزلة وغيرهم
من العلماء بل يجب ان يقال يجب ذلك على الله وهو ايضا كذلك
انف واجب عليه تع عندهم فالجميع ما ذكر وهو الامور الثمانية
وبعضهم قال بل الواجب عليه تع بعضه اي بعض ما ذكر على
تفصيل لهم يذكرونه في كتبهم لا حاجة الى الاطالة بذكره
بعد ان عرف بطلان القول بالوجوب والحجة لنا على ابطال
مقالتهم هذه ما مر من الدليل الدال على عدم الوجوب
كما عرفت انما قالوا اي الذين زعموا بان فعل هذه الامور واجب
عليه تعالى قال تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل
سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا
بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فان الله غفور رحيم قالوا في
ظاهر هذه الآية الكريمة دلالة على ان بعض الاشياء احب
عليه تع لانه صرح بانه قد كتب على نفسه الرحمة وقبول توبة
التائب ومعنى كتب اوجب كقوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله
تع كتب عليكم القتال ثم قسنا سائرها وقلنا انه يجب على الله تع
ما صرح بوجوبه عليه في هذه الآية لعدم الفرق بينها واداها
اردنا ابطال احتجاجهم بهذه الآية قلنا قد قام الدليل
العقلي القطعي على انه لا يجب اطلاق القول بان على الله واجبا
كما تقدم تقريره فوجب تاويل هذه الآية واخراجها عن ظاهرها
كما وجب تاويل غيرها من الآيات المخالفة لادلة العقل فنقول
ان لفظ كتب هنا مجاز لا حقيقة كما ذكرنا كما ان لفظ اليد في
قوله يد الله فوق ايديهم مجاز ايضا لما ذكرنا وذلك انه شبّه
الله تع فعله لرحمته لمن ذكر في الآية وتوبته عليهم الذي لا
حيث وعد به وهو لا يخلف الميعاد بفعل الواجب على العباد المكلفين

عليهم

عليهم عبث لا يجوز لهم ان يخلوا به لما كان تع لا يخلفه اي ذلك
الذي وعد به البتة فقد شابه فعله تع لما ذكر وفعل الواجب
من هذه الجهة المذكورة فعبر عنه تع بكلمة كتب اي التي هي حقيقة
في الوجوب لذلك الشبه المذكور فكان مجازا والمجاز يجوز ان
يستعمله الله تع كما سلف بيانه فاذا ثبت كون ذلك مجازا بطل
كونه حقيقة اذ لا يكون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا في معنى
واحد واذا كان مجازا فلا احتجاج لهم فيه بل يكون كقوله تع
[...] الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وذلك حيث انه
تع بلفظ الحتم المقتضي للوجوب فيما هو غير واجب عليه اتفاقا
بيننا وبينهم وهو ورود جهنم اذ الضمير يعود اليها كما هو الظاهر
من سياق الآية قبلها وبعدها فانه لم يقل احد بوجوب ذلك على الله
تع فكان لفظ حتما مجازا قطعا ووجه التجوز فيه هو ما ذكر
انفا وسواء كان الورود بمعنى الحضور كما هو المختار الصحيح
او بمعنى المرور على الصراط كما يقوله المخالف فبطل بذلك قولهم بانه يجب
على الله تع بعض الافعال ومما يدل نصا على بطلانه انه لو صح ان يطلق
الوجوب عليه تع في بعض الاشياء لصح ان يقال عز وجل عليه بعضها وندب
له بعضها ويكره ويباح كذلك لان هذه الاحكام متلازمة اذا وجد
احدها وجد سائرها قطعا وذلك يستلزم ان يكون [...] تع
في التكليف اذ يستحيل التكليف الا بهذه الامور المذكورة وذلك باطل

فقطعنا بالاجماع بين المسلمين

وبتمام هذه كمل الكلام في شرح كتاب العدل لغوث ذي الفضل

فلله الحمد على ذلك وبه تم الجزء الاول
من هذا الشرح المبارك السالك
ويتلوه الجزء الثاني مستعينا
بالله متوكلا عليه فهو
حسبنا ونعم الوكيل

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم